

برتراند راسل

مشاكل الفلسفة

ترجمة

محمد عمار الدين السمان

عطية محمد هنا

مشاكل الفلسفة

تأليف

برنارد راسل

العنوان الأصلي للكتاب

The Problems of Philosophy

By

The Hon. Bertrand Russell.

(THE)

(Home University Library)

(Of Modern Knowledge)

النسخة المترجم عنها الكتاب طبعة سنة ١٩٢٩

مشاكل الفلسفة

تأليف

برتراند راسل

وترجمة

محمد عاوي الدين السباعي عطية محمود حسن

المدرسان المساعدان بمعهد التربية العالي

الطبعة الاولى

١٩٤٧

مطبعة دار الفكر

UNA

٣٢٢ شارع الخليج العربي

نسيم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجمين

ينتمي برتراند آرثر وليم رسل إلى أسرة من الأسر الإنجليزية العريقة ، ولد سنة ١٨٧٢ وتولى أمر تربيته المشرفون عليه ولم يذهب إلى مدرسة من المدارس ، وعن طريق هؤلاء المربين حذق اللغة الفرنسية واللغة الألمانية ثم ذهب إلى كامبريدج . وفي عام ١٨٩٠ انتقل إلى باريس ملحقاً بالسفارة الإنجليزية هناك ، ثم زار ألمانيا حيث قضى ردها من الزمن يدرس فيه العلوم السياسية ولكنه ما لبث أن رجع إلى إنجلترا حيث خصص وقته لدراسة الفلسفة — وفي هذه الأثناء ألف الجزء الأول من كتاب المبادئ الرياضية بالاشتراك مع « هوايتهد ، Whitehead . وفي سنة ١٩١٠ عين محاضراً في كليته القديمة ، وعند ما قامت الحرب العظمى الماضية لعب دوراً كبيراً ضد الروح العسكرية فطرد من وظيفته في كامبريدج فعيّنته جامعة هارفارد محاضراً ، ولكن الحكومة رفضت السماح له بالسفر . وفي سنة ١٩١٨ نشر مقالا في إحدى المجلات قأدى به هذا المقال إلى دخول السجن . وفي السجن كتب كتابه المشهور « مقدمة للفلسفة الرياضية » ثم كتب كتابه « تحليل العقل » في سنة ١٩٢١ وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها في لندن . ثم سافر إلى الصين وحاضر في جامعة بيكنج وهناك أصيب بمرض زئوي ولكنه شفي منه وعاد إلى إنجلترا ، واشتغل بالكتابة في الصحف وتأليف الكتب الشعبية ، وانتخب في سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٢٣ عضواً في البرلمان . وفي سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٧ ذهب إلى أمريكا حيث ألقى عدة محاضرات وفي سنة ١٩٢٧ أنشأ مع زوجته مدرسة للأطفال .

وأهم ما يمتاز به كتابات رسل هو ما فيها من تسلسل جميل ووضوح في الأسلوب . ويظهر أن تعليمه الذي لم يخضع للتقاليد الكلاسيكية هو ما أسبغ على أسلوبه هذه الصفات . أما ذكاؤه وحبه للحقيقة وقدرته على العمل المستمر فهي خصائص تلحها في كثرة كتاباته وفي تعدد الميادين التي كتب فيها ، فقد كتب في الفلسفة والمنطق والأخلاق التربية والسياسة والرياضة .

وأما فيما يتعلق بفلسفته فإن أهم أجزائها هي نظريته في المعرفة والمنطق . وقد تغيرت نظريته في الميتافيزيقا والأخلاق والطبيعة والعلاقة بين العقل والمادة تغيراً أساسياً على مرور الأيام . وهو يفضل ألا توصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية أو واقعية بل يجتزأ أن تطلق عليها أنها فلسفة ذرية منطقية . وهو يرى أن منهجه القائم على هذا الوصف يؤدي إلى اكتشاف الحقائق التي يتكون منها العالم .

ولقد مرت فلسفة رسل في ثلاث مراحل متتابعة يمكن أن تؤرخها بنشر مؤلفاته الثلاثة الأساسية وهي كتابه « مشا كل الفلسفة » الذي نشر أول مرة في سنة ١٩١١ وكتاب « معرفتنا عن العالم الخارجي » الذي نشر سنة ١٩١٤ وكتاب « تحليل العقل » الذي نشر سنة ١٩٢١ ، وأول هذه الكتب هو ما تقدمه اليوم لقراء اللغة العربية . وفي هذا الكتاب أخذ رسل على عاتقه أن يشرح الفلسفة التي كان يرثها في هذا الحين وقد كان واقعاً إذ ذاك تحت تأثير المذهب المثالي رغم أنه خرج عليه وانتقده انتقاداً مرأ .

وفي هذا الكتاب يسلّم رسل بوجود أربعة أنواع مختلفة من الذرات وهي : العقول المدركة وموضوعات الحس التي تدركها العقول والكيانات التي تدركها بالمعرفة المباشرة والأشياء الطبيعية التي ندركها بالوصف .

ولكن ما لبث رسل أن غير في فلسفته تغيراً أدى به إلى الاقتراب من المذهب المثالي أكثر من ذي قبل فقد أسقط من الوجود الأشياء الطبيعية وجعل الكون مكوناً من موضوعات الحس (١) .

وفي كتابه الثالث حاول رسل أن يوحد بين العقل والمادة وأن يرجعهما إلى مبدأ واحد ليس مادياً أو عقلياً وإنما هو أصل لما هو مادي وما هو عقلي ، وأدى به هذا إلى أن يذهب إلى أن البحث المستمر في المستقبل يجب أن يكون في علم ثالث أكثر عمقا من علم الطبيعة ومن علم النفس ، وهذا العلم يقوم بالبحث في العناصر التي هي أساس ما هو مادي وما هو نفسي (١).

هذا هو فيلسوفنا الذي نترجم له ، عاش جياً بكل معاني الكلمة . فلم يثبت على فلسفة طوال حياته لا لأنه غير مخلص لها بل إن إخلاصه الشديد للحكمة هو الذي ساقه إلى تغيير فلسفته كلها عن له ما يدعو إلى ذلك . وإن حب رسل للحقيقة وقول الحق كلها دعاء داع إلى ذلك لا يمكن لأحد أن ينكره . وأخيراً ألسنا جميعاً على استعداد لأن نهجر ما سبق أن اعتقدناه إن اقتنعنا بطلانه ؟

ولقد آثرنا هذا الكتاب بالترجمة لأنه يجمع بين ميزتين : فهو يعرض لمشاكل الفلسفة عرضاً إن لم يكن شاملاً كافياً إلا أنه يحتوي على أمهات هذه المشاكل وبخاصة ما يتعلق منها بنظرية المعرفة تلك النظرية التي تعتبر الآن محور التفكير الفلسفي كما أنه يعرض لهذه المشاكل بصورة واضحة مبسطة مما يمكن لجمهور المثقفين وخاصتهم معا أن يفيدوا منه أجل الفائدة .

هذا إلى أنه يعبر عن الطور الأول من الأطوار الثلاث ، التي مرت بها فلسفته .

وإننا نرجو أن نكون قد وفقنا بعملنا هذا إلى خدمة الفكر الحديث ؟

المترجمان

يناير سنة ١٩٤٧

مقدمة المؤلف

إقتصرت بوجه عام في الصفحات التالية على تلك المشاكل الفلسفية التي اعتقدت أن من الممكن أن أقول عنها شيئا إيجابيا انشائيًا لما بدا لي من أن مجرد النقد السلبي لا محل له هنا . ولهذا السبب تشغل نظرية المعرفة في هذا الكتاب فراغا أعظم من الفراغ الذي تشغله الميتافيزيقا . كما أن بعض الموضوعات التي كثر نقاش الفلاسفة فيها عولجت بإيجاز شديد وربما لم أعالجها إطلاقا .

ولقد حصلت على معونة قيمة من مؤلفات مستر ج . ا . مور G. E. Moore ومستر ج . م . كينز J. M. Keynes فاستعنت بالأول فيما يتعلق بالعلاقات بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية واستعنت بالثاني فيما يتعلق بالاحتمال والاستقراء كما استفدت أيضا كل الفائدة من انتقادات واقتراحات جلبرت موري.

Gilbert Murray

الفصل الأول

الظاهر والحقيقة

هل توجد في العالم معرفة يقينية لدرجة أنه لا يمكن لأي شخص عاقل أن يشك فيها؟ هذا السؤال الذي قد لا يبدو صعبا لأول وهلة هو في الحقيقة من أصعب الأسئلة التي يمكننا أن نسألها وإذا ما تحققنا من الصعوبات التي تعترض طريق إجابة صحيحة موثوقة بها فإنا سنكون قد كرسنا أنفسنا لدراسة الفلسفة — فما الفلسفة إلا محاولة الإجابة عن مثل هذه الأسئلة النهائية لا إجابة ترمية أو إجابة لا أكثرات فيها كما تفعل في حياتنا العادية بل وحتى في العلوم ولكن إجابته نقدية بعد أن نكشف عن جميع ما يجعل مثل هذه الأسئلة مربكا وبعد التحقق من كل غموض وإبهام تقوم عليهم أفكارنا العادية .

ففي حياتنا اليومية نسلم بيقينية أشياء كثيرة نجدها عند الامتحان الدقيق ملوثة بالمتناقضات الظاهرة بحيث لا يساعدنا على معرفة ما قد نعتقد أنه معرفة حقة إلا قدر عظيم من التفكير . ومن الطبيعي أن نبدأ في بحثنا عن اليقين بادراكاتنا الحاضرة فلا شك أن المعرفة بمعنى ماء يجب أن تستخلص منها إلا أن أي حكم يتعلق بما تؤدي بنا إدراكاتنا المباشرة إلى معرفته مرجح خطؤه إلى حد كبير . فانه ليظهر لي أنني جالس الآن على مقعد إلى مائة ذات شكل معين ، أرى عليها قطعة من الورق مكتوبة أو مطبوعة . وإذا ما أدت رأسي أرى خارج النافذة أبنية وغيوما وأرى الشمس كما أعتقد أن الشمس على مسافة ثلاثة وتسعين مليون ميلا من الأرض . وأنها كرة حارة أكبر من الأرض بمرات عديدة وأنها تشرق كل صباح نتيجة

دوران الأرض . وأنها ستستمر على هذا إلى زمن غير محدود في المستقبل . وأعتقد أنه إذا دخل أى شخص عادى آخرى غرقى فيه سوف يرى نفس المقاعد والموائد والكتب والأوراق كما أراها . وأعتقد وأن المائدة التى أراها هى نفسها المائدة التى أشعر بأننى أضغط عليها يدراعى . ويبدو كل هذا واضحاً لدرجة أنه لا يستحق الذكر ، إلا إستجابة لرجل يشك فى أتى أعرف أى شىء إلا أننا قد نشك بحق فى كل هذا . وكل هذا يتطلب منقشة دقيقة جداً قبل أن يمكننا أن نؤكد من أننا قررناه فى صورة صادقة من جميع الوجوه .

وعلىنا أن نركز انتباهنا فى المائدة مثلاً لكي نوضح هذه الصعوبات فالمائدة تبدو تعين مستطيلة لشكل بنية اللون ناعمة وتبدو عند اللس ناعمة باردة صلبة — وإذا ما طرقتها فانها تحدث صوت الخشب وكل شخص عادى يرى ويلس المائدة ويسمع الطرق عليها يوافق على هذا الوصف حتى لقد تبدو المسألة كما لو أن صعوبة ماى تنشأ . ولكن سرعان ما تبدأ صعوباتنا عندما نحاول أن نكون أكثر دقة . فمع أتى أعتقد أن المائدة فى الحقيقة ، ذات لون واحد فى جميع أجزائها إلا أن الأجزاء التى تعكس الضوء تبدو أكبر لمعاناً من الأجزاء الأخرى . وتبدو بعض الأجزاء بيضاء بسبب الضوء المنعكس .

وانى أعلم أتى إذا ما تحركت فالأجزاء التى تعكس الضوء تختلف عن سابقتها لدرجة أن التوزيع لظاهى للالوان سوف يتغير ، وينتج عن هذا أنه إذا نظر عدة أشخاص فى وقت واحد فلن يرى إثنان منهما نفس توزيع الألوان بالضبط . إذ لا يوجد شخصان يريانها من نفس نقطة الرؤية بالضبط . وكل تغيير فى نقطة الرؤية يؤدى إلى تغيير فى الطريقة التى ينعكس بها الضوء .

وهذه الاختلافات ليست مهمة فيما يتعلق بمعظم الأغراض العملية ولكنها مهمة كل الأهمية للرسام فعلى الرسام أن يتجاهل عادة التفكير فى ان الأشياء تبدو كأنها ملونة باللون الذى يقول الإدراك العادى أنها ملونة به حقيقة وعليه أن يتعلم

عادة رؤية الأشياء كما تبدو . وهنا يبدأ بالفعل أحد الاختلافات التي تسبب ارتباها كما شديداً في الفلسفة وهو الاختلاف بين الظاهر ، ، والحقيقة ، ، بين ما تبدو عليه الأشياء ، وما هي عليه . فالرسام يرغب في أن يعرف ما تبدو عليه الأشياء والرجل العملي والهايسوف يرغبان في معرفة ماهي الأشياء . ولكن رغبة الفيلسوف في معرفة هذا أشد من رغبة الرجل العملي .

ولنعد إلى المائدة . يتضح بما وجدناه أنه لا يوجد لون يبدو أحق من غيره في أنه للون الحقيقي للمائدة او حتى لون أي جزء معين منها . فهي تبدو مختلفة الألوان من نقط الرؤية المختلفة . ليس ثمة سبب يدعونا إلى اعتبار أحد هذه الألوان أحق من غيره في أن يكون لونها . كما نعلم أنه حتى من نقطة رؤية معينة فإن اللون يبدو مختلفا في ضوء صناعي كما أنه يبدو مختلفا لرجل . صاب بعين الألوان او لرجل بلبس منظارا أزرق في حين أنه في الظلام لا يوجد لون اطلاقا بالرغم من أن ملمس المائدة وسماع صوتها عند الطرق لا يتغيران وإذن فاللون ليس شيئا لارما للمائدة بل هو شيء يعتمد على المائدة والمشاهد والطريقة التي يسقط بها الضوء على المائدة ونحن حين نتحدث في الحياة العادية عن لون المائدة فاننا نعصد فقط هذا اللون الذي يبدو كأنه لونها للمشاهد العادي من نقطة رؤية عادية تحت الشروط العادية للضوء . ولكن الألوان الأخرى التي تبدو تحت شروط أخرى لها نفس الحق في أن تعتبرها حقيقة وعلى ذلك فنحن مضطرون - لكي تتلافى المحاباة - أن نتكر أن للمائدة في ذاتها أي لون معين .

وينطبق نفس الشيء على مادة المائدة فبالعين المجردة يمكننا أن نرى الألياف ولكن فيما عدا هذا تبدو المائدة ناعمة مستوية فاذا نظرنا اليها خلال مجهر (ميكروسكوب) فاننا سوف نرى خشونة ونللا وأودية وجميع ضروب الاختلافات التي لا يمكن ادراكها بالعين المجردة . فأى هاتين المائتين هي المائدة الحقيقية ، نحن بالطبع أميل إلى القول بأن فانراة خلال المجهر أكثر حقيقة ولكن هذا

بالمثل يتغير بدوره بواسطة مجهر أقوى . وإذا كنا لا نتق بما نراه بالعين المجردة فلماذا نتق بما نراه خلال المجهر ؟ واذن قررة أخرى تفار قنا الثقة بالحواس التي بدأنا بها .

وشكل المائدة ليس أسعد حالا فتحن جميعا متعودون على الحكم على الأشكال الحقيقية ، للأشياء . ونحن نقبل هذا دون تفكير لدرجة أننا أصبحنا نعتقد أننا نرى بالفعل الأشكال الحقيقية . وفي الواقع فإن أى شىء - كما يجب أن نعرف ذلك حين نحاول الرسم - يبدو مختلفا فى شكله من كل نقطة من نقط الرؤية المختلفة . فإذا كانت مائدتنا مستطيلة فى الحقيقة فإنها سوف تبدو من جميع نقط الرؤية تقريبا كما لو كانت ذات زاويتين حادتين وزاويتين منفرجتين وإذا كانت الجوانب المتقابلة متوازية فإنها تبدو كما لو كانت منحرفة نحو نقطة بعيدة عن المشاهد . وإذا كانت متساوية الطول فإنها تبدو كما لو كان الجانب الأقرب هو الأطول كل هذه الأمور لا تلاحظ عادة عند النظر الى المائدة لأن التجربة علمتنا ان تكون الشكل الحقيقى ، من الشكل الظاهرى . والشكل الحقيقى ، هو ما بهما باعتبارنا عمليين ولكن الشكل الحقيقى ، ليس ما يراه بل هو ما نستنتجه مما نراه . وما نراه يتغير شكله على الدوام عندما نتحرك فى الغرفة بحيث يبدو أن الحواس هنا أيضا لا تقدم لنا حقيقة المائدة نفسها ، بل حقيقة مظهرها فقط .

وتنشأ صعوبات مماثلة عندما تأمل حاسة اللمس . حقا ان المائدة تثير فينا باستمرار احساس الصلابة . وبشعر بأنها تقاوم الضغط ولكن الاحساس الذى توصل اليه يعتمد على مقدار ضغطنا على المائدة وكذلك على الجزء من الجسم الذى نضغط به واذن فالاحساسات المختلفة التى ترجع الى الضغوط المختلفة وأجزاء الجسم المختلفة لا يمكن أن نفترض أنها تكشف ، مباشرة ، عن أى خاصية محددة للمائدة ولكنها فى الأغلب علامات لخاصية ما قد تسبب جميع الاحساسات ولكنها ليست ظاهرة فى أى احساس منها بالفعل . ونفس الشىء ينطبق بوضوح أكثر على الأصوات

الى في مقدورنا أن نحدثها بطرق المائدة .

وإذن يصبح من الواضح أن المائدة الحقيقية - أن وجدت ثمة مائدة - ليست هي التي ندركها مباشرة بالنظر أو باللمس أو بالسمع فالمائدة الحقيقية لو كانت موجودة لا تعرف بالمرّة مباشرة بل هي استنتاج مما نعرفه مباشرة . وإذا فرعنا ما يعترضنا سؤالان في منتهى الصعوبة . هما (١) هل توجد مائدة حقيقية على الإطلاق ؟ (٢) وإذا وجدت فأى نوع من الأشياء يمكن أن تكون ؟

وسيساعدنا على النظر في هذه الأسئلة أن تكون الحس لدينا الفاظ قليلة بسيطة يكون معناها محددًا واضحًا . ولنطلق لفظ . موضوعات الحس ، على الأشياء التي ندركها مباشرة عن طريق الاحساس . كالألوان والاصوات والروائح وضروب الصلابة والخشونة وهكذا . وسوف تطلق لفظ . الاحساس ، على حالة الشعور المباشر بهذه الأشياء . وإذا تخيلنا نرى لونا يكون لدينا احساس باللون ولكن اللون نفسه موضوع حس وليس احساسا . واللون هو هذا الذي تشعر به مباشرة والشعور نفسه هو الاحساس . ومن الواضح أنه ينبغي إذا كان لنا أن نعرف أى شيء عن المائدة أن يكون ذلك عن طريق موضوعات الحس كاللون البني والشكل المستطيل والنعومة إلى آخره . - من تلك الأشياء التي نربطها بالمائدة . ولكن الأسباب التي أبديناها لا يمكننا أن نقول إن المائدة هي موضوعات الحس أو حتى أن موضوعات الحس هي خواص المائدة الباشرة وعلى ذلك فالمشكلة تنشأ فيما يتعلق بعلاقة موضوعات الحس بالمائدة الحقيقية على افتراض وجود مثل هذا الشيء .

وسوف نسمي المائدة الحقيقية . إن كانت موجودة - الشيء الطبيعي واذن فعلينا أن ننظر في العلاقة بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية . أما مجموعة الأشياء الطبيعية كلها فاسمى بالمادة Matter وعلى ذلك يمكننا أن نقرر مرة أخرى سؤالنا كما يأتي

(١) هل هناك ما يمكن أن نسميه بالمادة ؟ (٢) وإذا وجدت المادة فما هي طبيعتها ؟

أول فيلسوف أظهر بجلاء الأسباب التي من أجلها نعتبر الموضوعات المباشرة لحواسنا غير مستقلة عنا هو القس بركلي Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) فقد أخذت المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس ضد الشكاك والملاحدة على عانقها

البرهنة على أنه لا يوجد ما نسميه مادة على الإطلاق وأن العالم مكون من العقول وأفكارها فقط . لقد اعتقد هيلاس حتى ذلك الوقت في وجود المادة . ولكنه لم يكن ندأ لفيلونوس ، الذي دفعه دون رحمة إلى المتناقضات والالتباسات وجعل إنكاره الخاص للبادة يبدو في النهاية كالمو كان متمشياً مع الإدراك العادي . أما البراهين التي استعملها فهي مختلفة القيمة فبعضها هام وصحيح وبعضها غامض خداع ولكن بركلي يمتاز بأنه أمان أن وجود المادة يمكن انكاره دون خطأ . وأنه إذا وجدت أشياء مستقلة عنا فلا يمكن أن تكون نفس الموضوعات المباشرة لإحساساتنا

وثمة سؤالان مختلفان نضمرهما عندما نقسال عما إذا كانت المادة موجودة . ومن المهم أن نوضحهما . فنحن نقصد بالمادة عادة شيئاً يقابل العقل . شيئاً نعتقد أنه يشغل مكاناً وليس في مقدوره أصلاً أن يقوم بأي نوع من التفكير أو الشعور وبهذا بالذات ينكر بركلي وجود المادة أي أنه لا ينكر أن موضوعات الحس التي نعتبرها علامات على وجود المادة هي في الحقيقة علامات على وجود شيء مستقل عنا ولكنه ينكر أن هذا الشيء ليس عقلاً ولا أفكاراً يحتويها عقل ما . وهو يسلم بضرورة وجود شيء يبقى عندما نخرج من الغرفة أو عندما نغمض أعيننا وأن ما نطلق عليه رؤية المائدة يعطينا في الحقيقة ما يبرر الاعتقاد في شيء يبقى موجوداً ولو أننا لا نراه ولكنه يعتقد أن هذا لا يمكن أن يكون مختلفاً في طبيعته إختلافاً أساسياً عما نراه . ولا يمكن أن يكون مستقلاً عن الرؤية بالكلية . مع أنه لا بد أن يكون مستقلاً عن رؤيتنا نحن له وعلى ذلك فقد قاده هذا إلى إعتبار المائدة الحقيقية فكرة في عقل الله ولمثل هذه الفكرة الدوام اللازم لها والاستقلال عنا دون أن تكون شيئاً غير معروف تماماً - كما

كان يمكن للمادة أن تكون على خلاف هذا - بمعنى أننا نستطيع أن نستدل عليها فقط ولا يمكننا أداً أن تدركها مباشرة وبلا واسطة .

ومنذ أيام بركلي أخذ فلاسفة آخرون بأن المائدة - رغم أنها لا تعتمد في وجودها على كونها مرتبة منّا إلا أنها تعتمد على كونها مرتبة (أو بمعنى آخر مدركة عن طريق الاحساس) بواسطة عقل ما ليس من الضروري أن يكون العقل الإلهي بل هو في الغالب عقل الكون بأكمله . وهم يقولون بهذا ، كما يقول بركلي ، أولاً أنهم يعتقدون أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء حقيقي أو على أي حال شيء يعرف بأنه حقيقي - ما عدا العقول وأفكارها وشعورها . ويمكن أن نضوع الدليل الذي أيدوا به نظريتهم في صورة كذه : كل ما يمكن أن يفكر فيه هو فكرة في عقل الشخص الذي يفكر وإذن فلا يمكن أن تفكر في شيء ما عدا الأفكار الموجودة في العقول وعلى ذلك فاعداها لا يمكن إدراكها وما لا يمكن إدراكها لا يمكن أن يوجد .

وفي رأي أن مثل هذا الدليل خاطيء ومن الطبيعي أن من يعرضونه لا يضعونه بهذا الاختصار وهذه الركاكة ولكن سواء كان هذا الدليل صحيحاً (أم لا فقد تقدم تقدماً عظيماً في هذه الصيغة أو في غيرها . وقد تمسك عدد عظيم من الفلاسفة وربما أغلبيتهم بأنه لا يوجد شيء حقيقي سوى العقول وأفكارها . مثل هؤلاء الفلاسفة يطلق عليهم « المثاليون » . Idea sts وهم يقولون عندما يحاولون تفسير المادة إما كما قال بركلي أن المادة ليست في الحقيقة إلا مجموعة من الأفكار أو أن يقولوا كما قال Leibnitz (١٩٤٦ - ١٧١٦) أن ما يبدو كادة هو في الحقيقة مجموعة من العقول الأولية كبيرة كانت أو صغيرة .

غير أن هؤلاء الفلاسفة رغم أنهم يتكروون المادة كقابل للعقل إلا أنهم يسلمون بها بمعنى آخر . ونذكر أننا سألنا سؤالين هما (١) هل هناك مائدة حقيقية بالمرّة ؟ (٢) وإذا وجدت فأى شيء يمكن أن تكون ؟ وهنا يسلم كل من بركلي وليبنتز

وجود مائدة حقيقية — ولكن بركلى يقول : انها أفكار معينة توجد في العقل الإلهى . ويقولى لينتز : إنها مجموعة من الأرواح ومع ذلك فكل منهما يجيب عن سؤالنا الأول بالاثبات وينحرفان عن نظريات العاديين من بنى الإنسان فى إجابتهما عن سؤالنا الثانى وفى الحقيقة يظهر أن جميع الفلاسفة تقريبا متفقون على وجود مائدة حقيقية وهم متفقون بأجمعهم تقريبا على أنه مهما إعتمدت موضوعات حسنا — أى اللون والشكل والذمومة إلى آخره — فى وجودها علينا ، إلا أن حدوثها علامة على وجود شىء مستقل عنا — شىء ربما يكون مختلفا إختلافا تاما عن موضوعات حسنا ، إلا أننا يجب أن ننظر إليه باعتبار أنه يسبب موضوعات الحس هذه عندما تكون على صلة مناسبة بالمائدة الحقيقية .

والآن من الواضح أن هذه النقطة التى اتفق عليها الفلاسفة — وهى الرأى القائل بأنه توجد مائدة حقيقية ، مهما كانت ماهيتها — ذات أهمية جوهرية . وبما يستحق الذكر أن ننظر فى الأسباب التى تدعونا إلى تقبل هذه النظرية قبل أن تنتقل إلى السؤال التالى الذى يتعلق بماهية المائدة الحقيقية ولهذا الفصل التالى يتناول الأسباب التى تؤدى إلى افتراض وجود مائدة حقيقية بالمره .

وقبل أن نذهب بعيدا يستحسن أن ننظر برهة فيما اكتشفناه حتى الآن . لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شىء عادى من الأنواع المفروض أننا نعرفها بواسطة الحواس فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ليس حقيقة الشىء باعتبار أنه مستقل عنا . ولكنها تقدم حقيقة بعض موضوعات الحس التى تعتمد فيما يظهر لنا ، على العلاقات بيننا وبين الشىء . وعلى ذلك فما نراه ونشعر به مباشرة هو مجرد ظاهر ، نعتقد أنه علامة ، لحقيقة ، ورائه . ولكن إذا لم تكن الحقيقة هى ما يظهر فهل لدينا أى وسيلة لمعرفة ما إذا كانت توجد حقيقة بالمره أو إذا كانت المائدة توجد فهل لدينا أى وسيلة لاكتشاف ما هى ؟

مثل هذه الأسئلة تبعث على الحيرة ومن الصعب أن نعرف أنه حتى أغرب الفروض قد تكون غر صحيحة . وعلى ذلك فمائدتنا المألوفة التى لم تثر فينا إلا أقل

الأفكار حتى الآن أصبحت مشكلة تملؤها الاحتمالات المثيرة للدهشة . والشئ الوحيد الذى نعرفه عنها هى أنها ليست ما يظن لنا . وفيما عدا هذه النتيجة المتواضعة لدينا حتى الآن حرية تامة للتخمين - فليبتز يخبرنا بأنها مجموعة من الأرواح وبركلى يخبرنا بأنها فكرة فى عقل الله والعلم الوقور - ونادرا ما يكون أقل غرابة - يخبرنا أنها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية فى حركة عنيفة

ومن بين هذه الاحتمالات المثيرة للدهشة . يقترح الشك أنه ربما لا توجد مائدة بالمرءة . وإذا لم تستطع الفلسفة أن تجيب عن كل ما نود أن نوجه من الأسئلة فإن لدينا على الأقل القدرة على وضع الأسئلة التى تزيد من إهتمامنا بالعالم والتى تبين الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظاهر الأشياء مباشرة حتى فى أكثر الأشياء شيوعا فى حياتنا العادية .



الفصل الثاني

وجود المادة

علينا أن نسأل في هذا الفصل هل يوجد — بأي معنى من المعاني — ما نسميه مادة ؟ هل توجد مائدة ذات طبيعة ذاتية معينة تستمر بوجوده خير لا أشاهدها ؟ أو أن المائدة مجرد نتيجة لتخيل فهي مائدة وهمية نراها في حلم طويل تمتد ؟ هذا السؤال ذو أهمية عظمى لأننا إذا لم نتأكد من الوجود المستقل للأشياء فلن نستطيع أن نتأكد من وجود أجسام غيرنا من الناس . وبالتالي نكون أقل تأكدا من وجود عقولهم إذ ليس لدينا أساس نعتمد عليه كي نعتقد في وجود عقولهم سوى ما نستنتجه من ملاحظة أجسامهم . وعلى ذلك إذا لم تثق في الوجود المستقل للأشياء . فانتا تصبح منعزلين وحدنا في بيداء . فقد لا يكون العالم الخارجي سوى حلم وأنتا وحدنا الموجودون . وهذا احتمال غير مرجح ، ولكن مع أننا لا نستطيع تماما البرهنة على خطئه إلا أنه ليس نعمة أدنى مبرر يدعونا لإقتراس صحته . وعلينا في هذا الفصل أن نرى لم كان الأمر كذلك .

ولنحاول قبل أن تنتقل إلى الأمور المشكوك فيها أن نجد نقطة على شيء من الثبات إلى حد ما لنبدأ منها . إننا لانشك في وجود موضوعات الحس التي جعلتنا نعتقد أن هناك مائدة رغم أننا نشك في الوجود الطبيعي لها فنحن — حين ننظر إليها — لانشك في أن لونا معيناً أو شكلاً معيناً يبدو لنا ، ولا نشك في أننا ندرك إحساس صلابة معين حين نضغط عليها . ليس من شك لدينا في كل هذه الأمور النفسية — والحق أن بعض أدراكاتنا المباشرة على الأقل

يبقى على الاطلاق مهما شككنا فيما عداها .

ابتدع (ديكارت) (١٥٩٦ - ١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة منهجا يمكن أن نستخدمه حتى الوقت الحاضر استخداما مفيدا ، وهو الشك المنهجي ، فقرر الا يصدق شيئا لا يرى بوضوح وبتأين تامين أنه حق - فهو يشك في أي شيء . يستطيع أن يحمل نفسه على الشك فيه حتى يجد مبررا لعدم الشك فيه . وبتطبيق هذا المنهج اقتنع تدريجيا بان الوجود الوحيد الذي يستطيع أن يتأكد منه تمام اذا كد هو وجوده نفسه . فقد تخيل شيطانا مخادعا يعرض أشياء غير حقيقية أمام حواسه في صورة خيالات مستمرة وقد يكون وجود مثل هذا الشيطان ضعيف الاحتمال جدا ولكنه مع ذلك ممكن . وبالتالي فالشك الذي يتعلق بالأشياء التي تدركها الحواس ممكن أيضا .

ولكن الشك المتعلق بوجود ذاته لم يكن ممكنا ، فإذا لم يكن وجوداً لما أمكن لأي شيطان أن يخدعه . وإذا شك فقد وجب أن يوجد . ومن الضروري أن يوجد إذا كان لديه إدراك أما كان : وإذن فإن وجوده ذاته كان يقينا مطلقا بالنسبة له فهو يقول : أنا أفكر فاذن أنا موجود ، Cogito ergo sum وعلى أساس هذا اليقين ابتداء مرة أخرى في بناء عالم المعرفة الذي أحاله شكه انقاضا . وباختراع ديكارت لمنهج الشك وبقوله إن الأشياء الذاتية هي أكثر الأشياء يقينا خدم الفلسفة خدمة جلي جعلت منه حتى اليوم عوناً لجميع الباحثين في هذا الموضوع .

غير أننا نحتاج إلى بعض العناية في استخدام برهان ديكارت فالقول : أنا أفكر فاذن أنا موجود ، يتضمن أكثر مما هو مؤكد تماما . فقد يبدو الأمر كما لو كنا متأكدين تماما من أننا اليوم نفس الشخص الذي كنا بالأمس . وبما لا شك فيه أن هذا حقيقي بمعنى من المعاني ولكن من الصعب الوصول إلى الذات الحقيقية كما هو الشأن في الوصول إلى المائدة الحقيقية ، إذ يبدو أنه يعوزها ذلك اليقين المطلق المقنع الذي يوجد في بعض الإدراكات فإن ما هو مؤكد في الحال ليس هو ، أنتى أرى

لونا بنيا بل هو . أن لونا بنيا يرى . وهذا يتضمن في الواقع شيئا (أو شخصا) يرى اللون البنى ولكنه لا يتضمن في ذاته ذلك الشخص الذى يتصف بشئ . من الثبات إل حتما والذى تدعوه . أنا . وما دام اليقين المباشر قد أقلت منا فإن من الممكن أن يكون هذا الشئ الذى يرى اللون البنى مؤقتا جدا . و ليس هو نفس الشئ الذى سيدرك ادراكا مختلفا عن الإدراك السابق فى اللحظة التالية .

وعلى ذلك فإن أفكارنا ومشاعرنا الخاصة فقط هى ما يتصف باليقين الفطرى وهذا ينطبق على الأحلام والأوهام كما ينطبق على الإدراكات الحسية العادية فعندما نحلم أو نرى شيئا فإن لدينا يقينا الأحاسيات التى نعتقد أنها لدينا ولكننا لأسباب مختلفة نقول بعدم وجود أشياء طبيعية تقابل هذه الأحاسيات . وعلى ذلك فإن يقينه معرفتنا الخاصة لا ينبغي أن تتحدد على أى وجه يسمح بدخول حالات مستثناة وإذن فلدينا هنا أساس راسخ يحذر بنا أن نبدأ منه بمتابعة المعرفة .

والمشكلة التى علينا أن نبحثها هى : إذا سلطنا بأننا متأكدين من موضوعات الحس الخاصة بنا فهل لدينا أى سبب يدعونا لأن نعتبرها علامات لوجود شئ . غيرها يمكننا أن نطلق عليه الشئ . الطبيعي ؟ عندما عددنا جميع موضوعات الحس التى كان من الطبيعي علينا أن نعتبرها متصلة بالمائدة ، هل قلنا كل ما يقال عن المائدة أو أن هناك شيئا ليس بموضوع حس ، شيئا يستمر باقيا حين نخرج من الغرفة ؟ يجب الإدراك العادى دون تردد بأن هذا الشئ موجود فما يمكن أن نشتره ونبيعه ونضعه هنا وهناك وأن نلقى عليه قطعة من القماش . الخ . . . لا يمكن أن يكون مجرد مجموعة من موضوعات الحس . فإذا كانت قطعة القماش تغطى المائدة تغطية تامة فلن يصلنا أى موضوع حسى من المائدة . وعلى ذلك فإذا كانت المائدة مجرد موضوعات حس فإنها تكون قد انعدمت وتصبح قطعة القماش معلقة فى الهواء باقية - بمعجزة - حيث كانت المائدة من قبل . ويبدو أن هذا واضح الفساد . ولكن من يرغب فى أن يصير فيلسوفاً يجب أن يتعلم ألا يخشى السخافات .

وهناك سبب هام لشعورنا بوجود إثبات شئ. طبيعي علاوة على موضوعات الحس وهو رغبتنا في أن يوجد الشئ ذاته لدى أناس مختلفين . فعندما يجلس عشرة من الرجال حول مائدة طعام يبدو من غير المعقول أن تتمسك بانهم لا يرون نفس غطاء المائدة ونفس السكاكين والشوك والملاعق والأكواب . ولكن موضوعات الحس خاصة بكل شخص على انفراد فما هو مائل مباشرة أمام عين واحد منهم غير مائل مباشرة أمام عين الآخر فجميعهم يرون الأشياء من نقط رؤيه مختلفة إختلافا يسيرا ولذا يرونها باختلاف طفيف . وعلى ذلك فإذا وجدت أشياء عامة محادة ، يمكن أن تكون معروفة بمعنى من المعاني - لعدد كبير مختلف من الناس فيجب أن يكون هناك شيئا أعلى وأسمى من موضوعات الحس الشخصية الخاصة التي تظهر لمختلف الناس . فأى سبب إذن يدعونا إلى إعتقاد وجود مثل هذه الأشياء العامة المحايدة

أن الجواب الأول الذى يخطر بالظبط على ذهن الانسان هو ما يأت : بالرغم من أن الأشخاص المختلفين قد يرون المائدة باختلاف طفيف إلا أنهم جميعا يرون أيضا أشياء متشابهة تشابها كبيرا أو ضئيلا عندما ينظرون الى المائدة - وإن الاختلافات التي يرونها فيما يشاهدون تتبع قرانين المنظور وإنعكاس الضوء حتى أن من السهل أن نصل إلى شئ ثابت تقوم عليه جميع موضوعات الحس التي لدى الأشخاص المختلفين . لقد اشترت مائدتى من الشخص الذى كان يشغل غرقى قبلى ولكنى لم أستطع أن أشتري موضوعات الحس التي له - هذه الموضوعات التي ماتت حين ارتحاله . ولكنى استطعت أن أشتري وفعلت اشتريت ما اتوقع بثقة أنه موضوعات حس مشابهة الى حد ما لموضوعات الحس السابقة . وعلى ذلك فالحقيقة التي فحراها أن الناس يمكنهم موضوعات حس متشابهة وأن الشخص الواحد في مكان معين في أوقات مختلفة له موضوعات حس متشابهة ، هذه الحقيقة هي التي نجعلنا نفترض أن هناك شيئا ثابتا أعلى وأسمى من موضوعات الحس يقع وراء موضوعات الحس الموجودة لدى الأشخاص المختلفين في الأوقات المختلفة أو بسببها

والآن فماذا مت الاعتبارات السابقة تعتمد على افتراض أن هناك أناسا آخرين غيرنا فنحن نسلم بنفس ما يجب البرهنة عليه . إذ يتمثل أمامي أناس آخرون عن طريق موضوعات نحن معشئة كرويتهم وسماع أصواتهم ومالم يكن لدى سبب يدعونا لأن اعتقد وجود أشياء طبيعية مستقلة عن موضوعات حسي فلن يكون لدى سبب لأن اعتقد أن الآخرين موجودين إلا كجزء من حلم يترامى لي ومع ذلك فعند ما نحاول أن نبين وجوب وجود أشياء مستقلة عن موضوعات حسنا لا نستطيع أن نلجأ إلى شهادة الآخرين حيث أن هذه الشهادة نفسها عبارة عن موضوعات حسنا ولا تكشف عن ادراكات الآخرين ما لم تكن موضوعات ادراكنا الخاصة علامات الأشياء التي توجد مستقلة عنا . وعلى ذلك ينبغي — إذا أمكن — أن نبحث في ادراكاتنا الخاصة بنا فقط عن الخواص التي تبين أو تميل إلى بيان أن في العالم أشياء غير أنفسنا وإدراكاتنا الخاصة .

وبمعنى من المعاني يجب أن نسلم باننا لا نستطيع أبدا أن نبرهن على وجود أشياء غير ذواتنا وإدراكاتنا . ولا ينتج أي خطأ منطقي من افتراض أن العالم يتكون من ذاتي وأفكاري وشعوري وإحساسي وأن كل ما عدائ مجرد خيال ففي الأحلام يبدو ثمة عالم معقد كل التعقيد ولكننا حين نستيقظ نجد أنه كان خداعا أي أننا نجد أن موضوعات الحس في الحلم لا تبدو أنها تقابل أشياء طبيعية نكدها إلى يجب أن نستنتجها بالطبع من موضوعات حسنا . (حقا أنه من الممكن أن نجد أسبابا طبيعية لموضوعات الحس في الأحلام حين نفترض وجود العالم الطبيعي فخرقة الباب مثلا قد تؤدي بنا إلى أن نحلم بمعركة بحرية ولكن رغم وجود سبب طبيعي في هذه الحالة لموضوع الحس فليس هناك شيء طبيعي يقابل موضوع الحس بالطريقة التي يقابل بها معركة بحرية فعلية) وليست هناك استحالة منطقية في افتراض أن الحياة بأكملها حلم نبدع فيه بأنفسنا جميع الأشياء التي تتمثل أمامنا . ولكن رغم أن هذا غير مستحيل منطقيا فليس ثمة سبب أيا كان يجعلنا نفترض أنه حقيق . وهو في الواقع افتراض إذا نظرنا إليه على أنه وسيلة لتفسير وقائع حياتنا الخاصة

أول بساطه من أمراض الإدراك العادي القائل بأن هناك حقيقة أشياء مستقلة عنا
تسبب إحساساتنا بتأثيرها علينا .

ومن السهل ملاحظة كيف تبدو البساطة من اقتراض وجود أشياء طبيعية في
الحقيقة . فإذا ظهرت القطعة في ناحية ما من الغرفة وفي لحظة أخرى في ناحية
أخرى منها فمن الطبيعي أن نفرض أنها تحركت من مكان إلى آخر فارة سلسلة
مواقع متوسطة ولكنها إذا كانت في الواقع سلسلة من موضوعات الحس فلا
يمكن أبداً أن نفترض أنها كانت في أي مكان من الأماكن التي لم أرها فيها . وإذا
فعلينا أن نفترض أنها لم توجد على الإطلاق حين لم أكن أنظر إليها ، ولكنها
ظهرت في الوجود فجأة في مكان جديد . وإذا كانت القطعة موجودة سواء كنت
أراها أم لا فانه في إمكاننا أن نفهم من ادراكنا الخاص كيف أنها تجوع بين أكلة
وأخرى . ولكن إذا لم تكن موجودة حين لا أشاهدها فانه يبدو من الغريب
أن تنمو الشهوة للطعام أثناء عدم الوجود بالسرعة التي تنمو بها أثناء الوجود .
وإذا كانت القطعة عبارة عن موضوعات حس فقط فانه لا يمكن أن تكون جوعانه
إذ لا يمكن أن يكون جوع ما سوى جوعى أنا . موضوع حس لى . وإذا فسلك
موضوعات الحس التي تمثل القطعة لى رغم أنه يبدو طبيعياً حين أنظر إليه كمعبر
عن الجوع يصبح من المستحيل تفسيره على الإطلاق عندما أنظر إليه على أنه
مجرد حركات وتغيرات في بقع الألوان التي لا يمكنها أن تجوع كما لا يمكن للثلث
أن يلعب كرة القدم .

ولكن الصعوبة في حالة القطعة لا يمكن أن تقارنها بالصعوبة التي نجدها في حالة
الإنسان فعندما يتكلم الإنسان — أى حين نسمع الأصوات المعينة التي نربطها
بالأفكار ، وفي نفس الوقت نرى حركات معينة للشفاه وتعبيرات الوجه — فان
من الصعب جداً أن نفترض ان ما نسمعه ليس تعبيراً عن الفكر — كما نعلم أنه
سيكون كذلك حين نلفظ نفس الأصوات وبالطبع تحدث أشياء مماثلة لهذه في
الأحلام حين نخطئ . فما يتعلق بوجود غيرنا . ولكن الأحلام توحى بها اليقظة

إيماء قويا أو ضعيفا . ومن المستطاع أن تفسرها على أسس علمية تفسيراً قويا أو ضعيفا إذا افترضنا وجود عالم طبيعي في الحقيقة وإذن فكل مبدأ من مبادئ البساطة يدعونا إلى الأخذ بالنظرية الطبيعية . أى أن هناك في الحقيقة أشياء غير ذواتنا وموضوعات حسنا لها وجود لا يعتمد على إدراكنا إياها .

ومن الطبيعي أننا لانصل إلى الاعتقاد بعالم مستقل خارجي بواسطة التدليل بل نجد هذا الاعتقاد مهيئا في أنفسنا في الوقت الذي نبدأ فيه في التفكير وهذا هو ما يصح أن يسمى إعتقادا غريزيا وكان ينبغي ألا تنساق أبدا إلى الشك في هذا الاعتقاد لولا هذه الحقيقة وهي أنه في حالة الرؤية يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقادا غريزيا بأن موضوع الحس نفسه هو الشيء المنقول في حين أن الدليل يرينا أن الشيء لا يمكن أن يكون ذاتيا مع موضوع الحس . هذا الاكتشاف الذي هو ليس بغريب على الإطلاق في حالة الذوق والشم والصوت والذي هو أقل غرابة في حالة اللمس ، لا يقلل في الواقع من اعتقادنا الغريزي في وجود أشياء تقابل موضوعات حسنا . وما دام هذا الاعتقاد لا يؤدي إلى أى صعوبة ولكنه على العكس أميل إلى أن يبسط وينظم تفسيرنا لإدراكنا فليس ثمة سبب وجيه لرفضه . وعلينا أن نسلم — رغم شك ضئيل ينشأ عن الأحلام — أن العالم الخارجي يوجد حقا وأنه لا يعتمد اعتمادا كليا في وجوده على استمرار إدراكنا له .

والدليل الذي قادنا إلى هذه النتيجة هو دون شك أقل قوة مما كنا نرغب . ولكنه نموذج لكثير من الأدلة الفلسفية وإذن فهو يستحق عناية النظر في صفته العامة وعيخته بصورة مختصرة فنجد أن كل معرفة يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شيء . ولكن من بين اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها في حين أن كثيرا منها — نتيجة العادة والترابط — قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقا بل افترض خطأ أنها جزء مما نعتقده اعتقادا غريزيا .

وعلى الفلسفة أن تربنا تسلسل اعتقاداتنا الغريزية مبتدئة بما تملك به بقوة عظيمة . وأن تعرض لكل منها منعزلا ومتحررا من الزيادات غير الملائمة على قدر الامكان . وينبغي أن تهتم الفلسفة بان تظهر أن اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها نهائيا لا تعارض بل انها تكون نظاما منسجما . ولا يمكن أن يوجد سبب على الاطلاق لرفض اعتقاد غريزي إلا اذا تعارض مع اعتقادات أخرى . وإذن فاذا وجدت الاعتقادات منسجمة فان النظام بأكمله يصبح جديرا بالقبول

ومن الممكن طبعا أن تكون جميع اعتقاداتنا أر احدها خطأ . وإذن فيجب أن تملك بها بشيء قليل من الشك على الأقل . ولكن لا يوجد لدينا سبب يدعونا الى رفض اعتقادنا إلا على أساس اعتقاد آخر . وعلى ذلك فمن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها وعن طرق النظر في ايها أكثر قبولا لان يتعدل أو لان يترك . إذا كان ذلك من الضروري . يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لمعرفتنا على أساس قبول أن ما نعتقده اعتقادا غريزيا هو وحده ما نسلم به . ومع أن امكان الخطأ يظل موجودا في هذا التنظيم إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدي الذي يسبق التسليم به .

في امكان الفلسفة - على الأقل - أن تقوم بهذه الوظيفة . وإن كان معظم الفلاسفة يعتقدون - إن صوابا أو خطأ - أن الفلسفة تستطيع أن تعمل أكثر من هذا بكثير . وهو أن تقدم لنا معرفة متعلقة بالكون ككل وبماهية الحقيقة النهائية لا يمكننا الحصول عليها بطريقة أخرى إلا انه - سواء كان ذلك صحيحا أم لا فان أكثر هذه الوظائف تواضعا يمكن أن تقوم به الفلسفة بالتاكيد . وكفى بهذا أن يجعل هؤلاء الذين بدءوا مرة بالشك في كفاية الادراك العادي بتحقيق من الواجبات الشاقة المتعبة التي تتضمنها المشاكل الفلسفية .

الفصل الثالث

ماهية المادة

اتفقنا في الفصل السابق — رغم أننا لم نستطع أن نجد أدلة قاطعة على أن من المعقول أن نعتقد أن موضوعات حسنة — كذلك التي نعتبر أنها مرتبطة بمادتي — هي في الحقيقة علامات على وجود شيء مستقل عنا وعن إدراكنا الحسي أي أنه فيما وراء احساسات اللون و الصلابة والصوت . . الخ وهي التي تكون مظهر المائدة كما تبدل إلى أفترض وجود شيء آخر تكون هذه الاحساسات مظاهر له . فاللون ينعدم إذا أغمضت عيني وينعدم إحساس الصلابة إذا أزحت ذراعي فلم يعد ملاصقا للمائدة وينعدم الصوت إذا توقفت عن طرق المائدة بأصابعي . ولكنني لا أعتقد أن المائدة تنعدم عندما تنعدم جميع هذه الأشياء بل أتى أعتقد — على العكس — أن جميع موضوعات الحس هذه ستظهر مرة أخرى عندما أفتح عيني وأضع ذراعي على المائدة وأبدأ مرة أخرى في طرق المائدة بأصابعي وذلك لوجود المائدة المستمر والمشكلة إلى علينا أن نبحثا في هذا لفصل هي : ماهي طبيعة هذه المائدة الحقيقية التي تستمر موجودة مستقرة عن إدراكنا لها ؟

تحجب العلوم الطبيعية عن هذه المشكلة إجابة هي في الحق ناقصة إلى حد ما ، ولا يزال في جزء منها مجرد اقتراض وليس له إلا فراض جدير بالاحترام مادام يقوم بمهمته . فقد انسأفت العلوم الطبيعية أنسياقا لا شعوريا إلى حد ما نحو النظرية القائلة بأن جميع ظواهر الطبيعة ترجع حتما إلى حركات فالضوء والحرارة والصوت ناشئة جميعها عن حركات تموجية تنتقل من الجسم المرسل إلى الشخص الذي يرى الضوء أو يشعر بالحرارة أو يسمع الصوت وما توجد فيه الحركات التموجية هو إما أثر أو مادة كثيفة ، ولكنه

على أى حال هو ما يسميه الفيلسوف مادة والخواص الوحيدة التى يضيفها العلم إليها هى الوجود فى المكان والعدرة على الحركة تبعاً لقوانين الحركة. والعلم لا ينكر أنها قد تتصف بخواص أخرى ولكن لو كان الأمر كذلك فإن مثل هـ — هذه الخواص الأخرى ليست مفيدة لرجال العلم ولا تساعد على تفسير الظواهر بأى وسيلة

قد يقال أحياناً أن الضوء هو صورة للحركة التموجية ، ولكن هذا يودى إلى الخطأ لأن الضوء الذى نراه مباشرة والذى نعرفه دون وساطة عن طريق حواسنا ليس صورة للحركة التموجية ولكنه شئ مخالف تمام المخالفة لها . شئ نعرفه جميعاً إذا لم نذكر عينا نأرعه أننا لانستطيع أن نصفه بحيث نتمكن أن تنتقل معرفتنا إلى رجل أعمى وعلى العكس يمكن أن نصف الحركة التموجية حر وصف للأعمى مادام يستطيع أن يدرك المحاذاة بحاسة تلمس أو يستطيع أن يدرك الحركة التموجية كما يدركها تقريبا إذا قم برحلة بحرية ولكن ما يستطيع الرجل الأعمى أن يدركه ليس ما نفعده من ضوء فمن نقص بالضوء ما لا يمكن أبداً أن يدركه الأعمى وما لا يمكن أبداً أن نصوه له

هـ — الشئ الذى يعرفه المبصرون منا جميعاً لا يوجد حقيقة — فى رأى العلم — فى عالم الخارجى . انه شئ يتسبب عن تأثير حركات معينة على عيني الرجل الذى يرى الضوء وعلى أعمى به ونحوه . وعندما يقول إن الضوء هو الموجات فإن ما نفعده حقاً هو أن الموجات هى السبب الطبيعى لإحساساتنا بالضوء ولكن العلم لم يفترض أن الضوء نفسه أو الشئ الذى يدركه المبصرون ولا يدركه لعميان يكون أى جزء من العلم المستقل عن حواسنا . ومن الممكن أن تنطبقلاحظات شبيهة بهذه على أنواع الأحاسات الأخرى .

ولست الألوان والأصوات وغيرها فقط هى التى اسقطت من عالم المادة الذى يتصوره العلم بل كذلك المكان كما ندركه بطريق النشظر أو التلمس . فمن الضرورى للعلم أن تكون مادته موجودة فى مكان ما ولكن المكان الذى توجد

فيه مادته لا يمكن أن يكون بالضبط المكان الذى نراه أو نشعر به — ولنبداً بالقول إن المكان كما نراه ليس نفس المكان كما ندركه بحاسة اللمس — ولقد تعلينا فى الطقولة بالتجربة فقط كيف نلمس ما نراه وكيف نرى ما نشعر بأنه يلامسنا من الأشياء — ولكن المكان فى نظر العلم شئ محايدين اللمس والبصر. وعلى ذلك لا يمكن أن يكون مكان اللمس أو مكان البصر.

ثم إن الأشخاص المختلفين يرون نفس الشئ كما لو كانت له أشكال مختلفة تبعاً للنقط التى شاهدوه منها. قطعة النقود الدائرية مثلاً رغم أننا نحكم عليها دائماً بأنها دائرية تظهر لنا يعضاوية الشكل إلا إذا كنا أمامها تماماً. وعند ما نحكم عليها بأنها دائرية فإننا نحكم عليها بأن لها شكلاً حقيقياً ليس هو شكلها الظاهرى بل شكل خاص بها بالذات عن لظواهرها. ولكن الشكل الحقيقى — وهو ما يهم العلم — يجب أن يكون فى مكان حقيقى لا يشبه مكاناً ظاهرياً يراه أى إنسان. والمكان الحقيقى عام — أما المكان الظاهرى فهو خاص بالمدر ك. ويبدو نفس شئ ذر أشكال مختلفة فى الأمكنة الخاصة بمختلف الناس — وعلى ذلك فالمكان الحقيقى الذى يكون للشئ فيه شكله الحقيقى — يجب أن يختلف ع — الأمكنة الخاصة وإذن فالمكان العلى رغم أنه مرتبط بالأمكنة التى نراها ونشعر بها ليس هذه الأمكنة بالذات. ومسألة اتصاله بها مسألة تتطلب البحث.

اتفقنا مؤقراً على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون كموضوعات حسنا تماماً، بل يمكن اعتبارها مسبية لإحساساتنا هذه الأشياء الطبيعية توجد فى المكان الذى يقول به العلم والذى يمكننا أن نطلق عليه المكان «الطبعى» — ومن المهم أن يلاحظ أن من الواجب أن يوجد مكان طبيعى يشمل هذه الأشياء وأعضاء حسنا والأعصاب والمنخ إذا كانت إحساساتنا تتسبب عن أشياء طبيعية. ويحدث عندنا إحساس اللمس من أى شئ عند ما نكون على اتصال به. أى عندما يحتل جزء من جسمى مكاناً فى المكان الطبيعى قريباً جداً من المكان الذى يشغله

الشيء . ونحن نرى شيئا (ولنتكلم عل وجه التقريب) حين لا يقوم جسم معتم بين الشيء وأعيننا في المكان الطبيعي .

وبالمثل نحن نسمع أو نشم أو نتذوق شيئا ما عند نكون قريبين منه قريبا كافيا أو عندما يلس لساننا أو عندما يكون في وضع في المكان الطبيعي ملائم بالنسبة لجسمنا . ولا يمكننا أن نقرر أن احساسات مختلفة نحسها من الشيء المعين تحت الظروف المختلفة إلا إذا لاحظنا الشيء وجسمنا كما لو كان كلاهما في مكان طبيعي واحد لأن الوضع النسبي للشيء ولجسمنا هو الذي يحدد تحديدا أساسيا أي الاحساسات نحصل عليها من الأشياء .

وإذن فإن موضوعات أدراكنا تقع في امكنتنا الخاصة إما في مكان النظر أو في مكان اللمس أو تلك الامكنة الأكثر غموضا وهي التي تقدمها لنا الحواس الأخرى . وإذا وجد مكان طبيعي عام حاو لكل توجد فيه الأشياء الطبيعية كما يدعى العلم والادراك العادي فإن الأوصاع النسبية للأشياء الطبيعية في المكان الطبيعي يجب أن تقابل إلى حد ما الأوصاع النسبية لموضوعات الحس في امكنتنا الخاصة . ولا توجد صعوبة في افتراض هذه الحالة . فإذا رأينا منزلا على طريق أقرب إلينا من منزل آخر فإن حواسنا الأخرى سوف تقوى نظرية انه اقرب فنحن نصل إليه مثلا في وقت اقل إذا سرتنا في الطريق . وسوف يتفق الآخرون معنا في ان المنزل الذي يبدو اقرب لنا هو الأقرب . وسوف تأخذ الخريطة التخطيطية بنفس النظرية وعلى ذلك فكل شيء يشير إلى علاقة مكانية توجد بين المنزلين مقابلة للعلاقة الموجودة بين موضوعات الحس التي ندركها عندما ننظر إلى المنزلين وعلى ذلك يمكننا ان نفترض وجود مسافة طبيعية تكون للأشياء الطبيعية فيها علاقات مكانية تقابل هذه العلاقات التي لموضوعات الحس المقابلة لها في امكنتنا الخاصة وهذا المكان الطبيعي هو الذي نعالجه في الهندسة ونفترضه في الطبيعيات والفلك .

وإذا افترضنا أنه يوجد مكان طبيعي وأنه تبعاً لذلك يقابل الأمكنة الخاصة
فماذا يمكن أن نعرف عنه ؟ يمكننا أن نعرف فقط ما يلزم لكي تكفل المقابلة
أى لا يمكننا أن نعرفه في ذاته . ولكن يمكن أن نعرف نوع تنظيم الأشياء
الطبيعية الذى ينتج عن علاقاتها المكانية . فمثلاً يمكننا أن نعرف أن الأرض والقمر
والشمس على خط واحد مستقيم أثناء الخسوف رغم أنه ليس فى استطاعتنا أن
نعرف ما هو الخط الطبيعي المستقيم فى ذاته كما نعرف منظر الخط المستقيم فى المكان
النظري لدينا وإذن فنحن نعرف عن العلاقات بين المسافات فى المكان الطبيعي
أكثر مما نعرف عن المسافات نفسها فقد نعرف أن مسافة ما أكبر من
غيرها أو أنها على نفس الخط المستقيم الذى عليه مسافة أخرى ولكننا لا نستطيع
الحصول على إدراك مباشر للمسافات الطبيعية ذلك الإدراك الذى نحصل عليه فيما
يتعلق بما لدينا من أمكنة خاصة أو ألوان أو أصوات أو موضوعات الحس
الأخرى . ويمكن أن نعرف عن المكان الطبيعي تلك الأشياء التى قد يعرفها رجل
عادى ولد أعمى عن المكان النظرى عن طريق أشخاص آخرين ولكن هذا النوع
من الأشياء التى لا يمكن لرجل أن يعرفها من المكان النظرى لا يمكننا أن نعرفها
أيضاً عن المكان الطبيعي . نحن نستطيع أن نعرف خواص العلاقات اللازمة
للاحتفاظ بمقابلة الأشياء لموضوعات الحس ولكننا لا نستطيع أن نعرف طبيعة
الحدود التى تربط هذه العلاقات .

أما فيما يتعلق بالزمان فإن شعورنا بالمدة أو بانقضاء الوقت دأبل غير موثوق
به تماماً إذا استدل به على الزمان الذى انقضى بواسطة (الساعة) ، فالأزمة تمر
ببطء عندما نكون متعبين أو متألين ونمر بسرعة عندما نقوم بعمل فيه لذة .
وتمر الأزمة عندما نكون نائمين كما لو لم تكن موجودة تقريباً . وعلى ذلك فما
دام الزمان يتقوم بالمدة فهناك نفس الضرورة التى تدعو إلى التمييز بين الزمان
العام والزمان الخاص كما هو الحال فى المكان . ولكن لما كان الزمان عبارة عن
ترتيب قبل وبعد فليس ثمة حاجة لإقامة مثل هذا التمييز والترتيب الزمنى الذى

يبدو أنه موجود بين الحوادث هو على ما يبدو لنا الترتيب الزمنى الذى يوجه بينها وعلى أى حال لا يمكن إيجاد سبب لاقتراض أن الترتيبين ليسا ترتيبيا واحدا بالذات ونفس الشيء. يصدق على المكان إذا سارت كتيبه من الجنود فى طريق فان شكل الكتيبة سوف يبدو مختلفا من نقط رؤية مختلفة ولكن الرجال سوف يظهرون منظمين فى نفس لترتيب من جميع نقط الرؤية وعلى ذلك فإننا ننظر إلى الترتيب على أنه صحيح أيضا فى المكان الطبيعى فى حين أن الشكل يفترض فيه فقط أن يقابل المكان الطبيعى مادام هو فى حاجة إليه للاحتفظ بالترتيب

ومن الضرورى أن نحذر من خط ممكن الوقوع فيه حين نقول أن الترتيب الزمنى الذى يبدو بين الحوادث هو نفس الترتيب الزمنى الذى هو بينها فى الحقيقة فينبغى ألا نفترض أن للحالات المختلفة - للأشياء الطبيعية المختلفة - نفس الترتيب الزمنى الذى لموضوعات الحس التى تقوم الإدراكات الحسية لهذه الأشياء - فإذا اعتبرنا الرعد والبرق كاشياء طبيعية فإنهما متواقعين أى أن البرق يحدث فى نفس الوقت مع اضطراب الهواء فى المكان الذى يبتدى فيه الاضطراب أى حيث يكون البرق . ولكن موضوع الإدراك الذى نسميه سماع الرعد لا يحدث حتى يكون اضطراب الهواء قد انتقل الى حيث نحن . وبالمثل فان ضوء الشمس يأخذ حوالى ثمان دقائق حتى يصل إلينا . وإذا نرى الشمس فاننا نرى الشمس التى كانت موجودة منذ ثمان دقائق قبل الآن . فما دامت موضوعات حسنا تدل على الشمس الطبيعية فإنها تدل على الشمس الطبيعية التى كانت موجودة منذ ثمان دقائق وإذا انعدمت الشمس الطبيعية فى مدى الثمان دقائق الأخيرة فان هذا لن يسبب أى اختلاف لموضوعات الحس التى نسميها رؤية الشمس ، وهذا يعطينا توضيحا جديدا لضرورة التمييز بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية .

وما وجدناه فيما يتعلق بالمكان هو نفس ما نجد فيما يتعلق بمقابلة موضوعات الحس وبما يقابلها من الأشياء الطبيعية فإذا بدا أحد الأشياء أزرق والآخر أحمر فاننا ندعى بحق أن هناك اختلافا مقابلا بين الأشياء الطبيعية . وإذا بدا شيان

ذرقاوين فقد تدعى تشابهاً مقابلاً ولكننا لا نأمل ان نعرف مباشرة الصفة التي توجد في الشيء الطبيعي وتجعله يبدو أزرق أو أحمر . ويقول العلم لنا إن هذه الصفة هي نوع معين من الحركة التوجيهية ، وهذا يبدو مالوفاً لانتنا تفكر في الحركات التوجيهية في المكان الذي نراه ولكن الحركات التوجيهية يجب أن تكون في مكان طبيعي حقاً لا نعرفه معرفة مباشرة . واذن فالحركة التوجيهية الحقة ليست مالوفة هذه الآلة التي قد نفترضها لها وما يقال عن الألوان يشبه الى حد كبير ما يقال عن موضوعات الحس الأخرى واذن فرغم أن لعلاقات الأشياء الطبيعية جميع انواع الخواص التي يمكن معرفتها مستنتجة من تقابلها مع العلاقات الموجودة بين موضوعات الحس ، فإن الأشياء الطبيعية نفسها تبقى أمراً مجهولاً من حيث ماهيتها الذاتية أو على الأقل الى الحد الذي يمكن أن نكتشفها عنده الجواس . وتبقى مشكلة ما اذا كانت هناك أى طريقة أخرى لاكتشاف الماهية الذاتية للأشياء .

والفرض الطبيعي جداً الذي نأخذ به فيما يتعلق بموضوعات الحس البصرية لأول وهلة — رغم كونه ليس اقوى ما يمكن ان يدافع عنه من الفروض — هو أنه ولو ان الأشياء الطبيعية لا يمكن — للأسباب التي كنا نببحثها — ان تكون موضوعات الحس تماماً إلا انها قد تكون مشابهة لها شبيهاً قوياً اضعيفاً . ونبعا لهذه النظرية فإن للأشياء الطبيعية مثلاً الوانا في الحقيقة . ويمكننا ان راتانا لاحظ ان نرى للشيء لوناً هو لونه في الحقيقة — وفي الغالب يتشابه اللون الذي يبدو للشيء في أية لحظة من نقط الرؤية المتعددة المختلفة رغم كونه ليس هو بالضبط ويمكننا ان نفترض على ذلك أن اللون الحقيقي ، نوع من اللون المتوسط — يتوسط الألوان التي تبدو من مختلف نقاط الرؤية .

قد لا يكون من المستطاع ان نرفض مثل هذه النظرية رفضاً باتاً ولكن من الممكن أن نبين أنها تقوم على غير أساس وانبداً فنقول أن من الواضح أن اللون

الذى نراه يعتمد فقط على طبيعة الأمواج الضوئية التى تقابل العين . وإذن يعدله الوسط الموجود بيننا وبين الشيء كما فى حالة انعكاس الضوء من الشيء فى اتجاه العين . كما أن الهواء المتوسط (بيننا وبين الأشياء) يغير الألوان اللهم إلا فى حالة كونه صافياً تمام الصفاء وكذلك أى انعكاس قوى يغيرها تغييراً تاماً . وإذن فاللون الذى نراه نتيجة الشعاع كما يصل الى العين وليس مجرد خاصية الشيء الذى عنه يصدر الشعاع . وعلى ذلك فباستراط وصول أمواج معينة الى العين فانتا سوف ترى أيضاً لوناً معيناً سواء كان الشيء الذى صدرت عنه الأمواج ملوناً أم لا . ومع ذلك فلا مسوغ لدينا مطلقاً لأن نفترض أن الأشياء الطبيعية ملونة . وعلى ذلك فلا مبرر للقول بهذا الافتراض . ويمكن أن تطبق مثل هذه الأدلة تماماً على موضوعات الحس الأخرى . ويبقى علينا أن نتساءل ما إذا كانت هناك أدلة فلسفية عامة نعيننا على القول بأنه إذا كانت المادة حقيقية فهـ يجب أن نكون ماهيتها كذا أو كذا ، وكما سبق أن بينا فان كثيراً جداً من الفلاسفة — وربما كان معظمهم — يتمسكون — كما شرحنا آنفاً — بأن ما هو حقيقى ينبغى أن يكون عقلياً بمعنى ما . مثل هؤلاء الفلاسفة يطلق عليهم « الفلاسفة المثاليون » ، Idealists والفلاسفة المثاليون يذهبون الى أن ما يبدو كمادة هو فى الحقيقة شيء عقلى . اما أن تكون عقولاً أولية الى حد ما (كما يذهب ليبنتز) وإما أن تكون أفكاراً فى العقول التى « تدرك » المادة (كما يدعى بركللى) . وعلى ذلك فالفلاسفة المثاليون ينكرون وجود المادة كشىء مختلف اختلافاً ذاتياً عن العقل رغم أنهم لا ينكرون أن موضوعات حسنا علامات الأشياء ، توجد مستقلة عن إحساساتنا الخاصة .

وفى الفصل التالى سنفحص باختصار الأسباب التى يقدمها الفلاسفة المثاليون تايداً لنظريتهم والتى هى خطأ فى رأى .

الفصل الرابع

المذهب المثالي

استخدم فلاسفة مختلفون كلمة المذهب المثالي، في معان ليس بينها اختلاف كبير — إلا أننا سنقصد بهذه الكلمة : المذهب الذي يقول إن ما يوجد أو ما يعرف على أي نحو أنه موجود ينبغي أن يكون عقلياً بمعنى ما — ولهذا المذهب الذي انتشر انتشاراً واسعاً بين الفلاسفة أشكال متعددة كما أنه قام على أسس كثيرة مختلفة — ولقد بلغ من سعة الانتشار والأهمية إلى حد أن أي عرض عام مختصر للفلسفة ينبغي أن يقدم عنه تفسيراً ما .

وقد عميل البعض الذين لم يعتادوا النظر الفلسفي إلى رفض مثل هذا المذهب باعتبار أنه فاسد فساداً جلياً . فلا شك في أن الإدراك العادي يرى أن الموائد والمقاعد والشمس والقمر والأشياء المادية على وجه العموم ، أشياء تختلف اختلافاً أساسياً عن العقول ومحتوياتها وأنها يمكن أن تستمر في الوجود إذا آلت العقول إلى العدم كما أننا نعتبر في العادة أن المادة قد وجدت قبل أن توجد العقول بزمان طويل ومن الصعب أن نعتقد أنها نتيجة لنشاط العقل — ولكن سواء كان المذهب المثالي صحيحاً أم خطأ فإنه ينبغي ألا ترفضه كثرة واضح الفساد .

رأينا أن الأشياء الطبيعية حتى لو كان لها وجود مستقل فإنه يجب أن يكون مختلفاً اختلافاً بيناً عن موضوعات الحس وأن يقابل موضوعات الحس كما يقابل الفهرست الأشياء المفهرسة التي يحتويها — ولهذا فإن الإدراك العادي يتركنا في غموض تام فيما يتعلق بالماهية الحقيقية الدائمة للأشياء الطبيعية —

ولو كان ثمة سبب قوى يدعونا لأن نعتبرها أشياء عقلية فالتنا لا نستطيع - بحق - أن نرفض هذا الرأي لمجرد أنه يصدمننا بغرابته - فالحقيقة فيما يتعلق بالأشياء الطبيعية ينبغي أن تكون غريبة هذه الحقيقة قد لا يمكن الحصول عليها ولكن إذا اعتقد أي فيلسوف أنه قد حصل عليها فإن غرابته ما يقدم لنا حقيقة ينبغي ألا تكون أساسا لرفض رأيه .

أما الأسس التي قام عليها الدفاع عن المذهب المثالي فهي على وجه العموم أسس مأخوذة من نظرية المعرفة أي من مناقشة الشروط التي يجب على الأشياء أن تستوفيها لكي نستطيع أن نعرفها . وأول محاولة جدية لإقامة المذهب المثالي على مثل هذه الأسس هي محاولة الأسقف ركلي . فقد برهن بأدلة صحيحة إلى حد كبير على أنه لا يمكن افتراض وجود مستقل عنا لموضوعات حسنا بل يجب أن تكون موجودة - جزئيا على الأقل - د في ، عقولنا بمعنى أن وجودها لن يستمر إن لم تكن هناك رؤية أو سمع أو لمس أو شم أو ذوق وإلى هنا كان اقتناعه على أساس يقيني تقريبا حتى لو لم تكن بعض أدلته كذلك . إلا أنه استمر في البرهنة على أن موضوعات الحس هي الأشياء الوحيدة التي يمكن أن يؤكد لنا إدراكنا الحسي وجودها ، وأن الشيء لكي يكون معروفا يجب أن يوجد د في ، عقل . وبذلك يكون عقليا . وعلى ذلك استنتج أنه لا يمكن معرفة شيء ألبته ما لم يكن في عقل ما وأن ما قد يعرف دون أن يكون في عقل يجب أن يكون في عقل آخر .

ومن الضروري لكي ندرك برهانه أن نفهم استخدام كلمة د فكرة ، فهو يطلق كلمة د فكرة ، على أي شيء يعرف مباشرة كما تعرف موضوعات الحس مثلا . وعلى ذلك فإن اللون المعين الذي نراه فكرة ، وكذلك الصوت الذي نسمعه وهكذا ولكن اللفظ لم يقصر على موضوعات الحس فحسب بل هناك أيضا الأشياء المتذكّرة والتمثيلية فلدينا أيضا معرفة مباشرة عن مثل هذه الأشياء في لحظة التذكر أو التخيل وهو يطلق كلمة د أفكار ، على مثل هذه الموضوعات المباشرة باجمعا .

ثم انه ينتقل الى النظر في الاشياء العادية كالاشجار مثلاً فيبين أن جميع ما نعرفه مباشرة عندما ندرك الشجرة (ادرا كاً حسيّاً) عبارة عن أفكار بالمعنى الذى اتخذه للكلمة . وهو يبرهن على أنه لا توجد أقل دعامة لاقتراض أن هناك شيئاً حقيقياً عن الشجرة سوى ما يدرك . فرجودها - كما يقول - عبارة عن كونها مدركة أو كما فى لغة الفلاسفة المدرسين اللاتينية أن « وجودها » *Esse* هو « ادراكها » *Percipi* وهو يسلم تسليماً مطلقاً بأن الشجرة يجب أن تستمر فى الوجود حتى عندما نغمض أعيننا أو حين لا يكون بجوارها انسان - ولكنه يقول أن سبب هذا الوجود المستمر أن الله يدركها باستمرار . والشجرة « الحقيقية » التى تقابل ما أطلقنا عليه الشيء الطبيعى عبارة عن أفكار فى العقل الالهى ، أفكار تشابه إلى حد ما هذه الأفكار التى تكون لدينا حين ننظر إلى الشجرة ولكنها تختلف عنها فى انها دائمة فى العقل الالهى طوال وجودها . لجميع إدراكاتنا - فى رأيه - عبارة عن مشاركة جزئية لإدراكات الله . وبسبب هذه المشاركة يرى الناس نفس الشجرة إلى حد ما . وإذن فما عدا العقول وأفكارها لا يوجد شيء فى العالم ولا ينبغى البتة أن يعرف شيء آخر . حيث أن ما يعرف هو فكرة بالضرورة .

وفى هذا البرهان كثير من الأخطاء التى كانت لها أهمية فى تاريخ الفلسفة وابتى من الخير أن نوضحها . فهناك أولاً خلط نشأ عن استعمال كلمة « فكرة » فنحن ندرك من الفكرة شيئاً موجوداً وجوداً أساسياً فى عقل إنسان ما وعلى ذلك فمن الطبيعى أن نفترض - عندما يقال لنا إن الشجرة بكليتها عبارة عن أفكار أنها - إذا كانت كذلك - فهى موجودة بكليتها فى عقولنا - ولكن فكرة الوجود « فى » العقل فكرة غامضة فنحن حين نتكلم عن وجود شخص فى عقولنا لا نقصد أن الشخص فى عقولنا بل إن فكرة عنه هى التى توجد فى عقولنا - وعندما يقول إنسان أن عملاً ما كان عليه أن يرتبه قد غاب عن عقله فإنه لا يقصد أبداً أن يدل على أن العمل نفسه كان فى عقله دائماً بل يقصد فقط أن فكرة عن هذا العمل كانت موجودة من قبل فى عقله . وأنها قد غابت

عن عقله بعد ذلك . وهكذا فعند ما يقول بركلي إن الشجرة ينبغي أن تكون في عقولنا إذا استطعنا أن تدركها فإن ما يحق له أن يقوله هو أن فكرة الشجرة ينبغي أن تكون في عقولنا — والبرهنة على أن الشجرة نفسها ينبغي أن تكون في عقولنا كالبرهنة على أن الشخص الذي أتذكره بعقلي هو نفسه في عقلي — وقد يبدو هذا الخطأ سخيفاً جداً لدرجة أنه لا يمكن أن يكون قد قال به حقاً أى فيلسوف معقول . غير أن ظروفنا ملازمة مختلفة تجعل هذا أمراً ممكناً . وعلينا لكي نرى كيف أصبح ممكناً أن تعمق أكثر من ذلك في المشكلة المتعلقة بماهية الأفكار .

وعلينا قبل أن نعالج المشكلة العامة لماهية الأفكار أن نحل مشكلتين منفصلتين أحدهما عن الأخرى تمام الانفصال تنشأان فيما يتعلق بموضوعات الحس والأشياء الطبيعية — فقد رأينا أن بركلي — لعدة أسباب — كان محقاً في معالجته موضوعات الحس التي تكون إذا كنا عن الشجرة على أنها ذاتية إلى حد ما . بمعنى أنها تعتمد علينا بقدر ما تعتمد على الشجرة وأنها لا يمكن أن توجد إن لم ندرك الشجرة . ولكن هذه مسألة تختلف تمام الاختلاف عن المسألة التي يحاول بركلي أن يبرهن عليها ، وهي أن ما يعرف مباشرة يجب أن يكون في العقل . ولهذا السبب فإن البراهين المفصلة التي تتعلق بأعتاد موضوعات الحس علينا لا فائدة منها بل من الضروري أن يبرهن بوجه عام على أن الأشياء بكونها معروفة تبدو عقلية . وهذا ما أعتقد بركلي أنه قام به — وهذه المشكلة — لا المشكلة السابقة التي تتعلق بالفرق بين موضوعات الحس والأشياء الطبيعية — هي ما يجب أن ننظر فيه الآن .

وإذا ما أخذنا كلمة « فكرة » بالمعنى الذي قال به بركلي فعلياً أن نبحث في شيئين مختلفين تمام الاختلاف كلما وجدت فكرة أمام العقل . فهناك أولاً الشيء الذي نشعر به . وليكن لون ما أذني . وثانياً الشعور بالفعل نفسه أى فعل إدراك الشيء . بالعقل . والفعل العقلي عقلي لا شك في ذلك ، ولكن هل هناك أى سبب يدعونا لأن نفترض أن الشيء المدرك شيء عقلي بأي معنى من المعاني ؟ إن راييتنا السابقة المتعلقة بالألوان لم تبرهن

على أنها عقلية ، بل برهنت فقط على أن وجودها يعتمد على علاقة أعضاء حسنا بالشئ الطبيعي وهو المائدة في حالتها هذه . ومعنى هذا أنها برهنت على أن لونا معيناً في ضوء معين سوف يوجد إذا حلت عين عادية في مكان معين متناسب مع المائدة . ولم تبرهن على أن اللون في عقل المدرك .

ويبدو أن نظرية بركلي في أن اللون ينبغي أن يوجد في العقل تدين بوجاهتها للخلط بين الشئ المدرك وفعل الإدراك . ومن الممكن أن يسمى كلا منهما فكرة ، ومن المحتمل أن كلا منهما قد أطلق عليه بركلي لفظ فكرة . وما لاشك فيه أن الفعل في العقل ، وعلى ذلك فعندما نقصد الفعل فأننا على استعداد للتسليم بنظرية أن الفكرة يجب أن تكون في العقل . ولكننا نحول القضية ، إن الأفكار توجد في العقل ، إلى الأفكار بالمعنى الثانى أى إلى الأشياء المدركة بواسطة فعل الإدراك متناسين أن هذا كان صحيحاً فقط عندما أخذنا الأفكار بمعنى أنها أفعال الإدراك

وهكذا نصل — لوجود اشتراك غير مقصود في الألفاظ — إلى النتيجة القائلة بأن ما يمكن أن ندركه يجب أن يكون في عقولنا . ويبدو أن هذا هو التحليل الصحيح لبرهان بركلي ، والخطأ الأخير الذى يقوم عليه .

ومشكلة التفرقة بين الفعل والموضوع في ادراكنا الأشياء مشكلة عظيمة الأهمية إذ أن كل قدرتنا على الحصول على المعرفة متعلقة بها وخاصية العقل الأساسية هي ملكة معرفة أشياء غير ذاته ، كما أن معرفة الأشياء في الأصل عبارة عن علاقة بين العقل وشئ غير العقل فإن هذا هو ما يجعل العقل قادراً على معرفة الأشياء . فإذا قلنا إن الأشياء المعروفة ينبغي أن تكون في العقل فنحن بذلك إما محدين بدون حق قدرة العقل على المعرفة وإما مكررين نفس الشئ ونحن نكرر نفس الشئ إذا قصدنا بكلمة « في العقل » ما نقصده بكلمة « أمام العقل » أى إذا ما قصدنا مجرد أنه مدرك بالعقل ولكن إذا قصدنا هذا فإن علينا أن نسلم بأن ما هو موجود في العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع هذا عقلياً وإذن فإذا تحققنا

من ماهية المعرفة فإتنازى أن برهان بركلى خطأ فى الموضوع كما هو خطأ فى الشكل ونجد أن الأسس التى تفترض أن الأفكار ، - أى الأشياء المدركة - يجب أن تكون عقلية ، أسس لا نصيب لها من الصحة باى حال من الأحوال ولهذا فمن الممكن أن نرفض أسسه التى تؤيد المذهب المثالى . وينبغى أن نبحث فيما إذا كانت هناك أسس أخرى .

كثيراً ما يقال - كقضية مسلم بها واضحة بذاتها - أننا لا يمكننا أن نعرف أنه يوجد شيء نحن لا نعرفه ، ونستنتج أن ما يمكن أن يتلام مع إدراكنا ينبغى على الأقل أن تكون من الممكن معرفته . ومن هذا ينتج أنه إذا كانت المادة شيئاً لا يمكن أن نعرفه أصلاً فإنها تصبح شيئاً لا يمكن أن نعرف أنه موجود ، ولا يمكن أن يثير فىنا أهمية أيا كانت وغالباً ما يتضمن هذا أيضاً - لأسباب تظل غامضة - أن ما لا أهمية له لدينا لا يمكن أن يكون حقيقياً . وأن المادة إذن - إذا لم تكن مكونة من عقول وأفكار عقلية - أمر مستحيل ومجرد وهم .

ومن المستحيل فى هذه المرحلة أن تتعمق فى هذا البرهان كل التعمق لأن هذا يثير مشاكل تحتاج إلى مناقشة تمهيدية جديرة بالنظر غير أنه يمكننا أن نلاحظ أسباباً معينة تدعونا لأن نرفض البرهان فى الحال . وإذا بدأنا من حيث انتهينا نقول إنه ليس ثمة سبب يدعونا إلى القول بأن ما ليس له أهمية عملية لنا ينبغى ألا يكون حقيقياً - حقا إذا كنا نقصد الأهمية النظرية فإن كل شيء حقيقى يكون ذا أهمية ما بالنسبة لنا لأننا ، كأشخاص فى شوق إلى معرفة حقيقة الكون ، نهتم ببعض الاهتمام بكل شيء يحتويه الكون . ولكن إذا قصدنا هذا النوع من الاهتمام فإن المسألة لا تصبح أن المادة ليس لها أهمية بالنسبة لنا - إذا سلمنا بأنها موجودة - حتى ولو لم نعرف أنها موجودة . فمن الواضح أن فى امكاننا أن نشك فى ان المادة موجودة ونقسامل مندهشين عما إذا كانت موجودة . واذن فالمسألة ترتبط برغبتنا فى المعرفة ولها أهمية ارضاء هذه الرغبة أو معارضتها .

ثم إن المسألة ليست قضية مسلما بها على الإطلاق بل إنها خطأ في الحقيقة لدرجة أننا لا نستطيع أن نعرف أن شيئا يوجد دون أن نعرفه . وكلمة « نعرف » Know تستخدم هنا في معنيين مختلفين (١) فتستخدم أولا لتطابق نوع المعرفة الذي تقابل الخطأ أى المعنى الذى به يكون ما نعرفه صحيحا . أى المعنى الذى ينطبق على اعتقاداتنا أى ما يسمى بالاحكام وفى هذا المعنى نعرف أن شيئا ما هو الحقيقة . ويمكن أن نصف هذه المعرفة بأنها معرفة الحقائق (٢) وفى الاستخدام الثانى لكلمة « نعرف » السابقة تنطبق الكلمة على معرفتنا للأشياء التى يمكن أن نسميها معرفة مباشرة . وبهذا المعنى تعرف موضوعات الحس (والتفرقة الموجودة هى بالتقريب التفرقة الموجودة بين Connaitre و Savoir فى الفرنسية أو بين Wissen و Kennen فى الألمانية)

وإذن فالحكم الذى يبدو كأنه قضية أولية واضحة مسلم بها . يصبح إذا ما أصبح مرة أخرى كما يأتى : « إننا لا نستطيع أن نحكم على شيء — لا نعرفه معرفة مباشرة — بأنه موجود » وليس هذا بأى حال قضية مسلما بها بل إنه على العكس خطأ بين . أتنى لم أتشرف بمعرفة أمبراطور روسيا معرفة مباشرة ولكنى احكم بحق أنه موجود . ومن الطبيعى أن يقال اتنى احكم هذا الحكم لان اشخاصا آخرين يعرفون الأمبراطور معرفة مباشرة . وعلى أى حال إذا صح المبدأ فانه لا يصبح اجابة مفحمة لأتنى لا أستطيع أن أعرف أن أحدا غيرى يعرفه معرفة مباشرة وعلاوة على ذلك فليس هناك سبب يدعونى إلى ضرورة معرفة وجود شيء لم يعرفه أحد معرفة مباشرة . وهذه مسألة هامة وتحتاج إلى توضيح .

إذا عرفت مباشرة أن شيئا ما يوجد فإن معرفتى المباشرة له تعرفنى أنه موجود ولكن ليس بصحيح — على عكس ذلك — أتنى أو أى شخص سواى — حين أستطيع أن أعرف أن شيئا من نوع معين موجود — يجب أن أعرف الشيء معرفة مباشرة — وما يحدث فى الحالات التى يكون لدى فيها أحكام صحيحة بدون

معرفة مباشرة هو أننى أعرف الشيء بالوصف . ويمكننا أن نستنج وجود شيء موافق لهذا الوصف من وجود شيء أعرفه مباشرة بمقتضى مبدأ عام . ولكى أدرك هذه المشكلة إدراكا تاما من الخير أولا أن أبحث فى الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف وأن أبحث فى أى معرفة للبيادى العامة - أن وجدت - يكون لها نفس اليقين الذى لمعرفتنا وجود ادراكاتنا الخاصة - وهذه الموضوعات سوف نعالجها فى الفصول الآتية

الفصل الخامس

المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

رأينا في الفصل السابق أن هناك نوعين من المعرفة ، معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق وفي هذا الفصل سوف نهم فقط بمعرفة الأشياء التي علينا أن نميز فيها أيضا بين نوعين . فمعرفة الأشياء عند ما تكون من النوع الذي نسميه بالمعرفة المباشرة أبسط في جوهرها من معرفة الحقائق أيّا كانت . وهي معرفة مستقلة — منطقياً — عنها ، رغم أن من الاندفاع أن ندعى أن الإنسان يستطيع أن يحصل في وقت ما على معرفة مباشرة للأشياء دون أن يعرف في نفس الوقت بعض الحقائق وبالعكس تتضمن معرفة الأشياء بالوصف على الدوام — كما سنرى خلال هذا الفصل — معرفة ما عن الحقائق كمصدر وأساس لها . ولكن ينبغي قبل كل شيء أن نوضح ما نقصده بالمعرفة « المباشرة » وما نقصده بالمعرفة « بالوصف » ،

نقول إن لدينا معرفة مباشرة عن أي شيء ندركه مباشرة دون توسط أي عملية من عمليات الاستنتاج أو معرفة الحقائق وعلى ذلك ففي حضور مائدتى أعرف مباشرة موضوعات الخس التي تكون ما يظهر من المائدة . أي لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها الخ وكل هذه الأشياء هي الأشياء التي أدركها مباشرة عندما أنظر إلى المائدة أو ألمسها ومن الممكن أن أقول أشياء كثيرة عن درجة اللون الخاصه التي أراها . فيمكن أن أقول إنها بنية أو أنها قائمة نوعا ما وهكذا . ولكن رغم أن مثل هذه الأحكام تعرفني بحقائق عن اللون إلا أنها لا تقودني إلى معرفة اللون نفسه معرفة أكثر من تلك المعرفة التي كنت أعرفها من قبل . وفيما يتعلق بمعرفة اللون نفسه

في مقابل معرفة الحقائق التي عن اللون فإنني أعرف اللون معرفة كاملة وتامة عندما أراه ولا يمكن أن تعرف عنه معرفة أبعد من هذه ولو من الوجهة النظرية . وعلى ذلك فموضوعات الحس التي تكون مظهر مائدتني هي أشياء أعرفها معرفة مباشرة أي أشياء أعرفها كما هي دون توسط شيء آخر .

وعلى عكس هذا فإن معرفتي عن المائدة كشيء طبيعي ليست معرفة مباشرة ونحن نتوصل اليها بما هي كذلك عن طريق موضوعات الحس التي تكون مظهر المائدة . ولقد رأينا أن من الممكن أن نشك — دون خطأ — فيما إذا كانت هناك مائدة موجودة على الإطلاق في حين أن من المستحيل أن نشك في موضوعات الحس . ومعرفتي عن المائدة من النوع الذي نسميه « المعرفة بالوصف » . والمائدة هي « الشيء الطبيعي الذي يسبب موضوع الحس » وهذا وصف للمائدة بواسطة موضوعات الحس ولكي نعرف شيئاً ما عن المائدة يجب أن نعرف الحقائق التي تربطها بالأشياء التي نعرفها معرفة مباشرة . يجب أن نعرف أن « موضوع الحس المعين يتسبب عن شيء طبيعي » ولا توجد حالة عقلية تدرك فيها المائدة مباشرة وكل ما نعرفه عن المائدة هو في الحقيقة معرفة حقائق . والشيء الوحيد الموجود بالفعل — الذي هو المائدة — ليس معروفاً لدينا على الإطلاق إذا شئنا أن نتكلم بدقة . نحن نعرف وصفاً ونعرف أن هناك شيئاً واحداً بالضبط ينطبق عليه هذا الوصف رغم أن الشيء نفسه غير معروف لنا مباشرة . وفي مثل هذه الحالة نقول إن معرفتنا الشيء معرفة بالوصف

وإذن تقوم كل معرفتنا — أي معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق — على المعرفة المباشرة باعتبار أنها أساس لها . وعلى ذلك فمن المهم أن ترى أي أنواع الأشياء هي التي نعرفها مباشرة .

إن موضوعات الحس — كما رأينا الآن — من الأشياء التي نعرفها مباشرة . وهي تقدم لنا في الحقيقة أوضح وأكمل مثال للمعرفة المباشرة . ولكن لو كانت

موضوعات الحس هذه هي المثال الوحيد لا تنحصر معرفتنا في حدود ضيقة عما هي عليه بكثير ولعرفنا فقط ماهو مائل أمام حواسنا ولما عرفنا أى شىء عن الماضى بل لما عرفنا أن ماضياً كان موجوداً ولما عرفنا أى حقيقة عن موضوعات حسنا لأن معرفة الحقائق كلها كما سنوضح تتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف في صفاتها اختلافاً جوهرياً عن موضوعات الحس . وهي الأشياء التي تسمى أحياناً « أفكاراً مجردة » Abstract ideas ولكننا سنسميها كليات Universals فعلياً لذلك أن ننظر في معرفة مباشرة لأشياء أخرى زيادة على موضوعات الحس إذاً شئنا أن نحصل على تحليل صحيح للمعرفة بقدر الإمكان .

وأول ما يجب علينا أن نبحثه فيما وراء موضوعات الحس هو المعرفة المباشرة بواسطة الذاكرة . فمن الواضح أننا نتذكر في الغالب ما قد رأيناه أو سمعناه أو ما قد مثل أمام حواسنا وأننا في مثل هذه الحالات لا نزال نشعر شعوراً مباشراً بما نتذكره رغم أنه يبدو لنا كشيء ماضٍ وليس كشيء حاضر . هذه المعرفة المباشرة الناشئة عن الذاكرة هي مصدر كل معرفتنا بالماضى بدونها لن تكون هناك معرفة عن الماضى بواسطة الاستنتاج إذ أننا لم نكن لنعرف أبداً أن هناك شيئاً ماضياً يمكننا استنتاجه .

وما يجب علينا أن نبحثه ثانياً هو المعرفة المباشرة بواسطة التأمل الباطنى فنحن لا ندرك فقط الأشياء بل إننا ندرك في الغالب إدراكاً لنا فعندما أدرك الشمس فإننى في الغالب أدرك رؤيتى للشمس وإذن « فرؤيتى للشمس » موضوع أعرفه معرفة مباشرة وعندما أرغب في الطعام فقد أكون مدركاً لرغبتى في الطعام وإذن « فرغبتى في الطعام » هي موضوع أدركه إدراكاً مباشراً . وبالمثل قد أدرك شعور السرور أو الألم وما يحدث في عقولنا بوجه عام وهذا النوع من المعرفة المباشرة الذي قد يسمى الشعور الذاتى . Self consciousness هو مصدر معرفتنا للأمور العقلية جميعاً — ومن الواضح أن ما يجرى في عقولنا هو وحده ما يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً على هذا النحو . وما يجرى في عقول الآخرين نعرفه بواسطة إدراكنا لأجسامهم أى بواسطة

موضوعات الحس التي توجد لدينا والمرتبطة بأجسامهم ولولا معرفتنا المباشرة بمحتويات عقولنا لكنا عاجزين عن تخيل عقول الآخرين . ولما استطعنا أن نصل إلى معرفة أن لهم عقولا — ويبدو طبيعيا أن نفترض أن الشعور الذاتي هو ما يميز الإنسان عن الحيوان فرغم أن الحيوان — كما نفترض — يعرف موضوعات الحس معرفة مباشرة . إلا أنه لا يشعر مطلقا بهذه المعرفة المباشرة . وعلى ذلك لا يعرف إطلاقا وجود نفسه وأنا لا أقصد بذلك أنه يشك فيما إذا كان موجودا . بل إنه لم يصل إطلاقا إلى إدراك حقيقة أنه له إحساسات وشعور . وتبعاً لهذا فإنه لم يصل إطلاقا إلى إدراك أنه — وهو الذات القائمة بالاحساس والشعور — يوجد .

سبق أن تكلمنا عن معرفة مباشرة لما تحويه عقولنا على أنها الشعور الذاتي ولكنها ليست بالطبع الشعور بذاتنا . Consciousness of our self إنها شعور بأفكار خاصة ومشاعر خاصة ومسألة ما إذا كنا شاعرين أيضا بدواتنا المجردة كقابل لأفكار ومشاعر خاصة مسألة صعبة للغاية من الاندفاع أن نتكلم عنها بصورة قاطعة . فحين نحاول أن ننظر في ذاتنا يظهر لنا باستمرار أننا نصل إلى فكرة أو شعور ولا نصل إلى الـ (أنا) الذي يتضمن الفكرة أو الشعور . ومع ذلك فهناك أسباب تدعونا لأن نعتقد أننا نعرف الـ (أنا) معرفة مباشرة رغم أن من الصعب أن نفصل هذه المعرفة عن الأشياء الأخرى — ولكي نوضح ما يوجد من الأسباب يجب أن نتأمل قليلا فيما تتضمنه حقا معرفتنا المباشرة للأفكار الخاصة .

عندما أعرف مباشرة رؤيتي الشمس ، فمن الواضح أنني أعرف مباشرة شيئين مختلفين يرتبطان ببعضهما فمن ناحية يوجد موضوع الحس الذي يمثل الشمس أمامي — ومن ناحية أخرى يوجد ما يرى هذا الموضوع . ويظهر أن كل معرفة مباشرة كمعرفتي المباشرة لموضوع الحس الذي يمثل الشمس هو علاقة بين الشخص الذي يعرف مباشرة والموضوع الذي يعرفه الشخص مباشرة . وعندما تكون المعرفة المباشرة مما أستطيع أن أعرفه معرفة مباشرة (مثلاً أعرف مباشرة معرفتي المباشرة لموضوع الحس

الذى يمثل أمامى الشمس) فمن الواضح أن الشخص الذى أعرفه مباشرة هو شخصى وهكذا فعندما أعرف مباشرة رؤيتى الشمس فإن الحقيقة التى أعرفها بأ كلها هى ذات تعرف معرفة مباشرة موضوع حس .

وعلاوة على ذلك فإننى أعرف الحقيقة الآتية وهى ، أننى أعرف مباشرة موضوع الحس هذا ، ومن الصعب أن تدرك كيف استطعنا أن نعرف هذه الحقيقة أو حتى ما قصد بها إلا إذا عرفنا مباشرة هذا الشيء الذى نسميه ، أنا ، ولا يبدو من الضرورى أى نفترض أننا نعرف مباشرة شخصاً ثابتاً إلى حد ما شأنه اليوم كشأنه بالأمس ولكن يبدو كما لو كان من الواجب علينا أن نعرف معرفة مباشرة هذا الشيء الذى مهما كانت ماهيته يرى الشمس ولديه معرفة مباشرة عن موضوع الحس . وكذلك يبدو أنه بمعنى ما لا بد وأنتا نعرف معرفة مباشرة ذواتنا Selves فى مقابل إدراكاتنا الخاصة . ولكن المشكلة صعبة ومن الممكن أن نضيف براهين معقدة لكى نبرهن على كل من الرأيين وعلى ذلك فرغم أن معرفتنا المباشرة عن ذواتنا تبدو أنها محملة إلا أنه ليس من الحكمة أن تؤكد أنها توجد على وجه اليقين .

وعلى ذلك يمكننا أن نلخص ما قلنا بشأن المعرفة المباشرة للأشياء الموجودة كما يأتى : أننا نعرف مباشرة موضوعات حواسنا الخارجية بالاحساس ونعرف مباشرة بالتأمل الباطنى ما نسميه الحس الباطن والأفكار والوجدانات والرغبات ... الخ ولدينا معرفة مباشرة فى الذاكرة عن الأشياء التى كانت إما موضوعات للحواس الخارجية أو للحس الباطنى . وزيادة على ذلك فإن من المحتمل — وإن لم يكن من المؤكد — أن لدينا معرفة مباشرة عن الذات على أنها هى التى تدرك الأشياء أو هى التى لها رغبات تجاه الأشياء ..

وبالإضافة إلى معرفتنا المباشرة عن الأشياء الجزئية فإن لدينا معرفة مباشرة لما نسميه الكليات . أى الأفكار العامة . كـ الابيض و الاختلاف و الأخوة وهلم جرا ، وكل جملة تامة يجب أن تحتوى على الأقل على كلمة تقوم مقام كلى مادامت

جميع الافعال ذات معنى كلى وسوف نعود إلى الكليات فيما بعد في الفصل التاسع.
اما في الوقت الحاضر فمن الضروري فقط أن نحترس من ادعاء أن ما نعرفه مباشرة
يجب أن يكون شيئا جزئيا وموجودا . وأدراك الكليات يطلق عليه انتصور
Conceiving والكلى الذى ندركه يطلق عليه المعنى Concept

وسوف نرى أن الأشياء الطبيعية (باعتبارها مقابلة لموضوعات الحس)
وكذلك عقول الآخرين ليست من الأشياء التى نعرفها معرفة مباشرة . فنحن
نعرف هذه الأشياء بما أطلق عليه « المعرفة بالوصف » ، التى علينا أن نبحت
فيها الآن .

أقصد من « الوصف » أى عبارة تأخذ هذه الصيغة « شيئا فلانيا » أو « هذا
الشيء الفلانى » ، وسوف أسمى عبارة « شيئا فلانيا » وصفا « غامضا » ، وعبارة
« هذا الشيء الفلانى » (فى حالة المفرد) وصفا « محدد » . وإذن فكلما
« رجل » وصف غامض و « الرجل ذو القناع الحديدى » وصف محدد . وهناك مشاكل
متباينة ترتبط بالأوصاف الغامضة ولكننى سأهملها إذ أنها لا تتعلق بموضوع نقاشنا
مباشرة وهى ماهية معرفتنا المتعلقة بالأشياء فى الحالات التى نعرف فيها أن هناك
شيئا ينطبق عليه وصف محدد ، مع أننا لا نعرف مباشرة هذا الشيء . وهذا
الموضوع يقتصر فقط على الأوصاف المحددة . وعلى ذلك فإننى سوف أقول
ببساطة الأوصاف عند ما أقصد « الأوصاف المحددة » ، وعلى ذلك فإن الوصف
سوف يعنى أى عبارة تأخذ هذه الصيغة « هذا الشيء الفلانى » ، فى حالة المفرد .

وسوف نقول أن شيئا ما « يعرف بالوصف » ، عندما نعرف أنه هو
« الشيء الفلانى » ، أى عندما نعرف أن هناك شيئا واحدا لا أكثر له خاصية معينة .
وسوف يتضمن هذا على وجه العموم أننا لا نعرف نفس الشيء معرفة مباشرة .
فنحن نعرف أن الرجل ذى القناع الحديدى كان موجودا ونعرف احكاما كثيرة
عنه . ولكننا لا نعرف من كان هو . ونحن نعرف أن المرشح الذى يحصل على

أغلبية الأصوات ينتخب ومن المحتمل جدا في هذه الحالة أننا نعرف مباشرة الرجل الذى سينال معظم الأصوات (وهذا فقط في الحالة التى يمكن للانسان فيها أن يعرف مباشرة شخصا آخر) . ولكننا لانعرف أى المرشحين سيكون أى أننا لا نعرف أى قضية بهذه الصورة . ا هو المرشح الذى سوف يفوز بمعظم الأصوات (حيث يكون ا أحد المرشحين بالاسم . وسوف نقول اننا نعرف مجرد معرفة بالوصف هذا الشخص الفلانى في الوقت الذى بالرغم من معرفتنا وجود هذا الشخص الفلانى ورغم أننا قد نعرف مباشرة الشيء الذى هو الشخص الفلانى إلا أننا لا نعرف أى قضية مثل (ا هو الشخص الفلانى) بالمعنى الذى يكون به ا شيئا معروفا معرفة مباشرة .

ونحن نقصد حين نقول ، أن الشيء الفلانى يوجد ، أن هناك موضوعا واحدا بالضبط هو الشيء الفلانى . والقضية ، ا هي الشيء الفلانى ، تعنى أن ا له خاصية الشيء الفلانى . وليس لشيء آخر هذه الخاصية والقضية ، مستر المرشح الاتحاد لجماعة الناخبين هذه ، لا تعنى ، أن مستر هو المرشح الاتحادى لجماعة الناخبين هذه وليس أحد سواه ، و ، أن المرشح الاتحادى لجماعة الناخبين هذه موجود ، يعنى ، أن شخصا هو المرشح الاتحادى لجماعة الناخبين هذه وليس سواه ، وعلى ذلك فعندما نعرف مباشرة الشيء الذى هو الشخص الفلانى فنحن نعرف أن الشخص الفلانى يوجد ولكننا قد نعرف أن الشيء الفلانى يوجد حين لا نعرف مباشرة أى شيء نعرف أنه هو في الحقيقة الشيء الفلانى .

والكلمات العامة بل وأسماء الاعلام هي في الغالب أوصاف في الحقيقة . أى أن الفكرة التى توجد في عقل إنسان يستخدم اسم علم استخداما صحيحا يمكن على وجه العموم أن يعبر عنها تعبيراً صريحاً إذا وضعنا فقط مكان الاسم المعرفة وصفا . وزيادة على ذلك فإن الوصف الذى تحتاجه ليعبر عن الفكرة يختلف باختلاف الناس أو لدى الشخص ذاته في أوقات مختلفة . والشيء الوحيد الثابت (طالما كان استخدامنا للاسم استخداما صحيحا) هو الشيء الذى ينطبق عليه الاسم ولكن مادام هذا الشيء ثابتا فإن الوصف الجزئى المضمن لا يسبب أى اختلاف عادة في صدق أو كذب القضية التى يظهر فيها الاسم .

ولنوضح الآن ذلك: إذا فرضنا أن قضية معينة وضعت عن بسمارك فيما قراض وجود معرفة كـ معرفة الشخص لذاته مباشرة فإن بسمارك نفسه يكون قد استخدم اسمه إستخداما صحيحا ليدل على الشخص المدين الذى يعرفه مباشرة وإذا أصدر حكما فى هذه الحالة فإنه بنفسه سيكون مصدر كيان الحكم وهنا يكون الاسم العلم الاستخدام المباشر الذى يتطلبه دائما على اعتبار أنه يقوم مقام شئ معين فقط وليس لوصف الشئ. ولكن إذا حكم شخص على بسمارك وكان يعرفه — فإن الحالة تتغير فما عرفه — هذا الشخص مباشرة عن بسمارك هو موضوعات حس معينة ربطها (وسنفترض أنه ربطها ربطا صحيحا) بجسم بسمارك وقد عرف جسمه كشئ طبيعى وكذلك عقله باعتبار أنهما أى الجسم والعقل مرتبطان بموضوعات الحس هذه. أى أنهما عرفا بالوصف. وطبيعى أن من المصادقات القوية أن يتذكر الصديق صفات الشخص الظاهرية عندما يفكر. وإذن فالاسم الموجود بالفعل فى عقل الصديق إتفاقي. والنقطة الجوهرية هي أنه يعرف أن مختلف الأوصاف تنطبق بأجمعها على نفس الذات المعروضة على بساط البحث معرفة مباشرة

وعندما نحكم على بسمارك نحن الذين لا نعرفه يكون الوصف الموجود فى أذهاننا عبارة عن جزء من المعرفة التاريخية غامضا الى حد ما غموضا أكثر بكثير فى معظم الأحوال مما قد نحتاج اليه للتحقق من ذاته. ولكن لنفترض على سبيل التوضيح أننا نفكر فيه باعتبار أنه رئيس وزراء الأمبراطورية الألمانية فجميع الكلمات هنا معنوية ماعدا الألمانية، وكلمة ألمانيا سيكون لها بدورها معان مختلفة لدى مختلف الناس. فهى ستذكر البعض بأسفارهم فيها. وستذكر البعض برؤيتهم إياها على الخريطة. وهلم جرا. ولكننا إذا أردنا أن نحصل على وصف نعرف أن الممكن أنه ينطبق (على ألمانيا) فأننا سوف نضطر عند نقطة ما إلى أن ندخل إشارة إلى جزئى نعرفه معرفة مباشرة. وقد تكون هذه الإشارة متضمنة فى أى ذكر للماضى والحاضر والمستقبل. (باعتبارها مقابلة لتواريخ معينة) أو فى أى ذكر لهذا المكان أو ذاك. أو فيما أخبرنا عنه الآخرون وقد يبدو أن الوصف الممكن أن ينطبق على جزئى. لا بد وأن يتضمن بطريقة

ما إشارة الى جزئى نعرفه معرفة مباشرة . اذا لم تكن معرفتنا عن الشيء الموصوف مجرد ما ينتج منطقياً من الوصف . فمثلاً : أطول الناس عمراً ، وصف يتضمن كليات فقط ويجب أن ينطبق على رجل ما . ولكننا لا نستطيع أن نصدر أحكاماً تتعلق بهذا الرجل تتضمن معرفة عنه أكثر مما يقدمه لنا الوصف . وإذا قلنا - مع ذلك - أن : رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية كان سياسياً ماهراً ، فمن الممكن أن نتأكد فقط من صدق حكمنا بفضل شيء نعرفه مباشرة هو في الغالب شهادة للغير سمعناها أو قرأناها . وفيما عدا المعلومات التي تنقلها للآخرين وفيما عدا حقيقة بسمارك الموجود بالفعل والتي تجعل حكمنا ذا أهمية فإن الفكرة التي لدينا تتضمن الجزئى أو الجزئيات المتضمنة (فى الحكم) وبمعنى آخر تتكون كلها من تصورات .

وجميع أسماء الأماكن مثل : لندن . إنجلترا . أوربا . الأرض . المجموعة الشمسية تتضمن بالمثل عند استخدامها أوصافاً تبدأ من جزئى أو أكثر نعرفه مباشرة . وإنى لأظن فى أن العالم نفسه كما تنظر إليه الميتافيزيقا يتضمن مثل هذا الارتباط بالجزئيات . وعلى العكس فى المنطق - حيث لا نهتم بما يوجد فقط بل بما قد يوجد أو بما يمكن أن يوجد - لا توجد أى إشارة الى جزئيات موجودة بالفعل .

وقد يبدو أننا حين نقرر حقيقة عن شيء ما نعرفه بالوصف فقط فإننا نقصد فى الواقع أن نقرر حقيقة لا عن الصورة المتضمنة للوصف بل أن نقرر حقيقة عن الشيء الموصوف . أى أننا عند ما نقول أى شيء عن بسمارك فإننا نريد لو استطعنا أن نصدر الحكم الذى يستطيع أن يصدره بسمارك وحده . أى الحكم الذى قوامه بسمارك نفسه . ونحن فى هذا فاشلون بالضرورة مادام بسمارك الحقيقى غير معروف لدينا . ولكننا نعرف أن هناك شيئاً ب يسمى بسمارك . وأن ب كان سياسياً ماهراً . وهكذا نستطيع أن نصف القضية التي نريد إثباتها . أى : ب سياسى ماهر ، بمعنى أن ب هو الشيء الذى كان بسمارك وإذا كنا نصف بسمارك بأنه : رئيس وزراء الامبراطورية الألمانية ، فإن القضية التي نريد أن تثبتها يمكن أن

نصفها بأنها القضية التي تصف الشيء الموجود بالفعل وهو رئيس وزراء
الامبراطورية الألمانية ، بأنه كان سياسياً ماهراً . والذي يمكننا من تبادل
المعرفة مع غيرنا رغم تعدد الأوصاف التي تستخدمها هو أننا نعرف أن هناك قضية
صادقة تتعلق ببسارك الحقيقي . وأتأ مهما حاولنا أن نغير الوصف (طالما كان
الوصف صحيحاً) فإن القضية الموصوفة تظل واحدة . هذه القضية الموصوفة
الذي نعرف أنها صحيحة هي القضية التي تهمننا ولكننا لانعرف مباشرة القضية
نفسها ولا نعرفها ذاتها مع أننا نعرف أنها صحيحة .

وسوف نرى أن ثمة درجات متعددة في الابتعاد عن المعرفة المباشرة
للجزئيات فهناك بسارك الذي عرفه الناس . وبسارك الذي عرفه الناس من التاريخ
فقط . والرجل ذو القناع الحديدي والرجل الذي عاش أطول مدة . وهؤلاء
يعدون تدريجياً عن المعرفة المباشرة للجزئيات .
ففي القضية الأولى نقرب من المعرفة المباشرة على قدر الإمكان بالنسبة
إلى شخص آخر . وفي القضية الثانية يقال إننا لانزال نعرف من كان
بسارك ، وفي القضية الثالثة ، لا نعرف من هذا الرجل ذو القناع الحديدي رغم
أن في مقدورنا أن نعرف عنه قضايا كثيرة غير مستنتجة إستنتاجاً منطقياً من
حقيقة أنه كان يلبس قناعاً حديدياً . وأخيراً لا نعرف في القضية الرابعة شيئاً
زيادة عما نستنتجه منطقياً من تعريف الرجل . وهناك تسلسل مماثل في دائرة
الكليات . فكثير منها — ككثير من الجزئيات — نعرفه بواسطة الوصف
فقط . ولكن في هذه الحالة كما هو في حالة الجزئيات تترد المعرفة المتعلقة بما يعرف
بواسطة الوصف في النهاية إلى المعرفة المتعلقة بما يعرف مباشرة .

والمبدأ الأساسي في تحليل القضايا المحتوية على أوصاف هي : كل قضية في

مقدورنا أن ندركها يجب أن تتكون بكليتها من مكونات نعرفها مباشرة .

وسوف لا نحاول في هذه المرحلة أن نجيب عن جميع الاعتراضات التي قد تثار ضد

هذا المبدأ الأساسي . بل سنقتصر في الوقت الحاضر على الإشارة إلى أن من الضروري إمكان مواجهة هذه الاعتراضات بطريقة ما . لأنه لا يمكن أن تتصور بالمرّة أن في مقدورنا أن تصدر حكماً أو أن تتقبل إفتراضاً دون معرفة ما نحكم عليه أو ما نفترضه ويجب أن نضيف معنى ما إلى الكلمات التي نستخدمها إذا شئنا أن نتكلم كلاماً يدل على شيء ، وألا نلفظ مجرد صوت والمعنى الذي نضيفه إلى كلماتنا يجب أن يكون شيئاً نعرفه مباشرة . وعلى ذلك فعند ما نثبت شيئاً عن يوليوس قيصر فمن الواضح أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلاً أمام عقولنا إذ لا نعرفه مباشرة بل إن في عقولنا وصفاً ما ليوليوس قيصر ، الرجل الذي أغتيل في اليوم الخامس عشر من مارس ، «مؤسس الامبراطورية الرومانية» وربما الرجل الذي كان اسمه يوليوس قيصر ، فقط (وفي الوصف الأخير يصبح يوليوس قيصر عبارة عن صوت أو شكل نعرفه معرفة مباشرة . وعلى ذلك فإن قضيتنا لا تعني تماماً ما يبدو أنها تعنيه بل تعني شيئاً يتضمن بدلاً من يوليوس قيصر وصفاً له يتكون بأجمعه من جزئيات وكميات نعرفها معرفة مباشرة .

والأهمية الرئيسية للمعرفة بالوصف هي أنها تمكننا من أن نذهب إلى ما وراء حدود تجربتنا الخاصة ورغم أن في إمكاننا مطلقاً أن نعرف الحقائق التي تتكون من الحدود التي أدركناها في المعرفة المباشرة إلا أن في مقدورنا أن نحصل على معرفة بالوصف للأشياء التي لم ندركها قط ونظراً لضيق تجربتنا المباشرة كانت هذه النتيجة ضرورية وإلى أن ندركها يجب أن يبقى الكثير من معرفتنا غامضاً وبالتالي مشكوكاً فيه .

الفصل السادس

الاستقراء

الصب اهتمامنا في جميع مناقشاتنا السابقة تقريبا على محاولة توضيح موضوعات الحس خلال معرفة الموجودات والآن ما هي الأشياء التي ندرك وجودها في هذا العالم لأننا نعرفها معرفة مباشرة ؟ لقد كانت إجابتنا حتى الآن أننا نعرف موضوعات الحس ، ويحتمل أننا نعرف ذواتنا ، معرفة مباشرة . فـ هذه جميعا نعرف أنها توجد وأما موضوعات الحس السابقة التي تذكرها فنحن نعرف أنها وجدت في الماضي وهذه المعرفة (المتعلقة بالماضي) تقوم مقام الموضوعات (الحسية) .

ولكن يجب إذا أردنا أن نستبدل من هذه الموضوعات على وجود مادة ووجود اناس آخرين ووجود مستقل ووجود ماض وجد قبل أن توجد ذاكرتنا الفردية ، يجب أن ندرك مبادئ عامة معينة يمكننا بواسطتها أن نخرج بمثل هذه الاستدلالات . ويجب أن نعرف أن وجود شيء معين مثل علامة على وجود شيء معين آخر مثل ب . إما في نفس الوقت الذي يوجد فيه أ أو في وقت سابق أو تأخر له . فإعداد مثلا علامة على وجود البرق السابق له . وإذا لم يكن هذا معروفا لدينا فلن نستطيع أن نمد معرفتنا خارج دائرة إدراكنا الخاص وهذه الدائرة - كما رأينا آنفا - محدودة جداً والمشكلة التي علينا أن نتظر فيها الآن هي هل من الممكن مثل هذا التوسع . وإذا كان ممكنا فكيف يمكن أن يتم .

ولذا أخذ على سبيل التوضيح مسألة لا يشعر أى واحد منا بأقل شك فيها . نحن متفقون جميعاً على أن الشمس سوف تشرق غداً - لماذا؟ هل هذا الاعتقاد مجرد نتيجة عمياء لإدراك ماضى أو أن من الممكن أن يتحقق باعتبار أنه اعتقاد معقول . ليس من السهل أن نجد محكاً نحكم به ما إذا كان مثل هذا الاعتبار معقولاً أم لا ولكن فى إمكاننا على الأقل أن نتأكد من أن ادّعاء من الاعتقادات العامة يمكن أن يكفى - إذا صح - للتحقق من الحكم بأن الشمس سوف تشرق غداً وللتحقق كذلك من كثير من الأحكام الأخرى المشابهة التى تقوم عليها أعمالنا .

من الواضح أننا إذا سئلنا لماذا سوف تشرق الشمس غداً؟ فطبيعى أننا سوف نجيب لأنها كانت تشرق فى الماضى . وإذا ما أعترض علينا أحد هذا الاعتراض وهو لماذا نعتقد أنها سوف تستمر فى الشروق كما حدث فيما مضى فقد نستشهد بقوانين الحركة - فنقول ان الأرض جسم يدور بحرية وأن مثل هذه الأجسام لا تقف عن الدوران الا اذا تدخل شيء من الخارج . وأنه لا شيء فى الخارج سوف يتدخل فى دوران الأرض من الآن حتى باكر . ومن الطبيعى أننا قد نشك فيما إذا كنا متأكدين من أنه لا يوجد شيء فى الخارج يتدخل ولكن ليس هذا الشك هاما بل إن الشك الهام هو ما اذا كانت قوانين الحركة سوف تستمر عاملة حتى باكر . ولو أثر هذا الشك لوجدنا أنفسنا فى نفس الموقف الذى كنا فيه عندما أثر فى بادئ الأمر الشك المتعلق بشروق الشمس .

والسبب الوحيد لاعتقادنا أن قوانين الحركة سوف تستمر عاملة هو أنها ظلت عاملة حتى الآن بقدر ما اتساعنا معرفتنا للماضى على الحكم ومن الصحيح أن لدينا شواهد تؤيد قوانين الحركة أعظم مما لدينا من شواهد تؤيد شروق الشمس لأن شروق الشمس مجرد حالة جزئية ناشئة عن تحقق قوانين الحركة . وهناك حالات جزئية أخرى لا تعد ولا تحصى . ولكن السؤال الحقيقى هو هل يقوم أى عدد من حالات قانون تحقق فى الماضى كدليل كاف على أنه سوف يتحقق فى المستقبل؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فسيصبح من الواضح أنه لا يوجد لدينا سبب أيا كان

يدعونا لأن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غدا أو لأن نتوقع أن الخبز الذي سوف نأكله في الوجبة التالية لن يسمنا أو لاي توقع لانكاد نشعر به بما ينظم حياتنا اليومية . وعلينا ان نلاحظ ان مثل هذه التوقعات محتملة فقط . وإذن فعلينا ألا نبحث عن برهان يدل على أن من الضروري أن تتحقق هذه التوقعات . بل علينا أن نبحث عن سبب يؤيد وجهة نظرنا في أن — سوف تتحقق على وجه الاحتمال .

وفي معالجة هذه المشكلة يجب أن نبدأ بأن نميز تمييزا هاما بدونهُ تتخط حتماً في غموض لارجاء فيه . فلقد أرتنا التجربة إلى الآن أن التكرار المستمر للتابع أو الوجود في وقت واحد بصورة مضطربة كان سبباً في أن تتوقع نفس التابع أو الوجود في وقت واحد في المناسبة التالية بالطعام ذو المظهر المميز يكون له في الغالب طعم معين وإنها لصدمة عنيفة لتوقعنا حين نجد أن المظهر المألوف يرتبط بطعم غير عادي . وما نراه من الأشياء يرتبط — بالعادة — باحساسات لمسية معينة تتوقعها إذا ما لمسناها . وان أحد أسباب الخوف من الشبح (في كثير من قصص الأشباح) هو أنه لا يسبب لنا احساس اللمس . وغير المثقفين من الناس ممن يذهبون إلى الخارج لأول مرة تزداد دهشتهم لدرجة عدم التصديق عندما يجدون أن لعتهم الأصلية غير مفهومة .

ليس هذا النوع من الارتباط مقصوداً على الانسان بل إنه لقوى جدا لدى الحيوان أيضا فالحصان الذي سيق مرارا في حرق معين يقاوم محاولة قاداته في إتجاه مخالف . والحيوانات المستأنسة تتوقع الطعام عندما يرى الشخص الذر تعود أن يطعمها . ونحن نعلم أن كل هذا التوقع الساذج للأطراد في وقوع الحوادث الطبيعية قابل بالآخرى لأن يؤدي إلى الخطأ . فالرجل الذي أطمع الهرخ كل يوم طوال حياته يذبحه أخيرا بدلا من إطعامه مينا بذلك أن نظرة أدق إلى الأطراد في وقوع الحوادث الطبيعية كانت تعود على الفريخ بالفائدة . !

ولكن رغم ما تؤدي إليه مثل هذه التوقعات من أخطاء إلا أنها موجودة فجرد حدوث شيء عدة مرات يؤدي بالحيوان والانسان الى أن يعتقد أنه سوف يحدث مرة أخرى وعلى ذلك فإن غرائزنا تجعلنا على وجه اليقين نعتقد أن الشمس سوف تشرق غداً ولكننا قد لانكون في موقف أحسن من موقف الفرج الذي خفق دون أن يتوقع ذلك وعلىنا أن نبرز مسألة أن الاطرادات في وقوع الحوادث تسبب توقعات في المستقبل ، عن مسألة ما إذا كان هناك أساس معقول لأن نقيم وزناً لمثل هذه التوقعات بعد أن أثرتنا مشكلة إمكان صحتها .

والمشكلة التي علينا أن نناقشها هي هل هناك سبب لأن نعتقد فيما نسميه " الاطراد في وقوع الحوادث الطبيعية " . والاعتقاد في وقوع الحوادث الطبيعية هو الاعتقاد في أن كل شيء قد حدث أو سيحدث هو حالة لقانون عام لا شواذ له . والتوقعات الساذجة التي كنا نبجها خاضعة لجميعها للاستثناءات ومن الممكن تبعاً لذلك أن يخيب ظن هؤلاء الدين يتقبلونها دون شك . ولكن العلم يفترض عادة أن القواعد العامة التي لها شواذ يمكن أن نحل حلها القواعد التي لا شواذ لها — على الأقل باعتبارها فروضاً منتجة ، فالاجسام التي في الهواء والتي لا يحملها شيء تسقط ، قانون عام شواذه البالونات والطائرات . ولكن قوانين الحركة وقانون الجاذبية التي تفسر سقوط معظم الاجسام تفسر أيضاً قدرة البالونات والطائرات على الارتفاع وعلى ذلك فقوانين الحركة وقانون الجاذبية ليست خاضعة لهذه الشواذ .

والاعتقاد بأن الشمس سوف تشرق غداً يمكن أن يتغير إذا اتصلت الأرض فجأة بجسم كبير يفسد حركة دورانها ولكن قوانين الحركة وقانون الجاذبية لا ينقضها مثل هذه الحادثة . ومهمة العلم أن يجد الاطرادات في وقوع الحوادث مثل قوانين الحركة وقانون الجاذبية التي لا شواذ لها في حدود إدراكنا . ولقد نجح العلم في ذلك بحاجاً ملحوظة ومن الممكن التسليم بأن مثل هذا الاطراد قد صح حتى الآن . وهذا ما يعود بنا الى السؤال الآتي : هل هناك أي سبب يدعونا لأن نفترض أن هذا الاطراد سيتحقق في المستقبل باقتراض أنه تحقق دائماً في الماضي ؟

لقد برهنا على أن لدينا سببا يدعونا لأن نعرف أن المستقبل سوف يشبه الماضي لأن ما كان مستقبلا أصبح باستمرار ماضيا ووجد مشابها للماضي دائما لدرجة أنه تكون لدينا إدراك للمستقبل أى الأزمته التى كانت فيما مضى مستقبلا والتى يمكن أن نسميها المستقبل الماضى ولكن مثل هذا الدليل يقوم على أساس نفس السؤال الذى علينا أن نجيب عنه . فإذ لدينا إدراكا للمستقبل الماضى ولكن ليس لدينا معرفة عن المستقبل المقبل والمشكلة هى هل المستقبل المقبل يشبه المستقبل الماضى ؟ هذه المشكلة لا يجاب عنها بدليل يبدأ من المستقبل الماضى وحده . ولا يزال علينا تبعا لهذا أن نبحث عن مبدأ يساعدنا على معرفة أن المستقبل سوف يتبع نفس القوانين التى اتبعها الماضى

والإشارة إلى المستقبل فى هذا السؤال ليست جوهرية . فنفس السؤال يعترضنا عما نطبع القوانين التى تنطبق فى حدود خبرتنا ، على الأشياء الماضية التى لا خبرة لنا بها كما فى الجيولوجيا مثلا أو فى النظريات كما فى نظرية التى تتعلق بأصل المجموعة الشمسية وفى الحقيقة أن السؤال الذى علينا أن نسأله هو : ، إذا وجد أن شيئين يرتبطان فى الغالب ولا نعلم حالة يحدث فيها أحدهما دون حدوث الآخر فهل حدوث أحدهما فى حالة جديدة يقدم لنا سببا معقولا لتوقع حدوث الآخر ، وعلى إجابتنا عن هذا السؤال ينبغى أن تعتمد صحة جميع توقعاتنا عن المستقبل ، وجميع النتائج التى حصلنا عليها بواسطة الاستقراء وجميع الاعتقادات التى تقوى عليها حياتنا اليومية من الوجهة العملية .

ولنبدا أولا بأن من الواجب أن نعلم بأن وجود شيئين معا فى الغالب وعدم انفصالهما لا يكفي فى الحقيقة لأن يرهن برهنة تامة على أنهما سوف يوجدان معا فى الحالة التالية التى سنختبرها وغاية ما نأمل فيه هو أنه كلما غلب وجود شيئين معا كلما عظم احتمال وجودهما معا فى وقت آخر . وإذا وجدنا معا وجودا كافيا فإن الاحتمال يرتقى تقريبا إلى مرتبة اليقين . ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى مرتبة اليقين تماما لأننا نعلم أنه قد يحدث تخلف أحيانا بالرغم من التكرار المتوالى كما فى حالة الفرخ الذى ذبح . وإذا كان ما ينبغى أن نبحث عنه هو الاحتمال فقط .

وقد يؤكّد البعض — ضد هذه النظرية التي تدافع عنها — أننا نعرف أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لحكم القانون ، وأن في إمكاننا أحيانا على أساس الملاحظة أن نرى أن قانونا واحدا فقط يمكن أن يتلاءم مع ظواهر الحالة ولكن لدينا ردين على هذا الرأي . الأول هو أنه إذا انطبق قانون ما لا استثناء له على الحالة التي نبحثها فلا يمكننا من الناحية العملية أن نتأكد من أننا قد اكتشفنا هذا القانون ولم نكتشف قانونا له استثناءات . والرد الثاني هو أن حكم القانون يبدو محتملا فقط ونحن اعتقادنا أنه سوف يصدق في المستقبل أو في حالات لم نختبرها في الماضي هو نفسه قائم على نفس المبدأ الذي نختبره .

والمبدأ الذي نختبره الآن يسمى مبدأ الاستقرار ويمكن أن نصوغ جزأيه كما يلي :

(١) إذا وجد أن شيئا معينا مثل A يرتبط مع شيء معين آخر مثل B ولم نجده منفصلا عنه فكلما زاد عدد الحالات التي ارتبط فيها A بـ B كلما زاد احتمال أنهما سوف يرتبطان في حالة جديدة يعرف فيها أن أحدهما موجود .

(٢) وفي نفس الظروف يؤدي عدد كاف من حالات الارتباط إلى شبهة تأكد حدوث ارتباط جديد ويؤدي هذا إلى درجة قريبة من البقين إلى حد كبير جداً .

وينطبق هذا المبدأ فقط على تحقيق توقعنا في حالة واحدة جديدة ولكننا نريد أن نعرف أيضا أن كان هناك احتمال يؤيد القانون العام الذي يقول أن الأشياء التي من النوع A ترتبط دائما بالأشياء التي من النوع B . بشرط أن نعرف عددا كافيا من حالات الارتباط . وألا تكون هناك أية حالة يفشل فيها الارتباط . ومن الواضح أن الاحتمال الذي للقانون العام أقل من الاحتمال الذي للحالة الجزئية . لأنه إذا كان القانون العام صادقا فالحالة الجزئية يجب أن تكون صادقة أيضا . في حين أن الحالة الجزئية قد تكون صادقة دون أن يكون القانون العام صادقا وعلى ذلك فإن

احتمال القانون العام يزداد بالتكرار كما يزداد احتمال الحالة الجزئية بالضبط . وإذن يمكننا أن نعيد جزأى مبدئنا فيما يتعلق بالقانون العام كما يأتى : -

(١) كلما زاد عدد الحالات التى وجد فيها ان شيئاً معيناً مثل ا قدر ارتباط بشئ معين مثل ب زاد احتمال استمرار ارتباط ا - ب (إذا لم نعرف حالات فشل فيها الارتباط) .

(ب) وفى نفس الظروف يؤدى عدد كاف من حالات ارتباط ا ب إلى تأكيد ان ا يرتبط دائماً مع ب وهذا يؤدى إلى جعل هذا القانون العام يقترب من اليقين بدرجة عظيمة جداً .

وينبغى أن يلاحظ أن الاحتمال يتعنى دائماً بموضوعات معينة . وفى الحالة التى نحن بصددھا فإن الموضوعات هى مجرد الحالات المعروفة التى وجد فيها ا ب معاً . وقد تكون هناك موضوعات أخرى قد تدخل فى إعتبارنا وقد تغير الاحتمال تغييراً كبيراً . فعملاً بمبدئنا قد يحكم رجل رأى عدداً كبيراً من البجع الأبيض بأن من المحتمل - بناء على هذه الموضوعات - أن جميع البجع أبيض وقد تكون برهنته برهنة صحيحة تمام الصحة . ولا ينقض هذه البرهنة أن بعض البجع أسود لانه من الجائز جداً حدوث شئ ما رغم أن بعض الموضوعات لا تجعله محتمل الوقوع . ففى حالة البجع قد يعرف الرجل أن اللون خاصية متغيرة جداً فى كثير من أنواع الحيوان وأن أى استقرار يتعلق باللون يتعرض للخطأ نتيجة لذلك على وجه الخصوص . ولكن هذه المعرفة قد تكون موضوعاً جديداً لا تبرهن بالمرّة على أن الاحتمال المتعلق نسبياً بالموضوعات السابقة التى لدينا - قد قدرناه تقديراً خاطئاً . وعلى ذلك حقيقة أن الأشياء تعجز فى الغالب عن تحقيق ما تتوقعه ليس دليلاً على أن توقعنا غير محتمل التحقق فى حالة معينة أو فى نوع معين من الحالات . وإذن فمبدؤنا بالاستقراء لا يمكن أن ينقض الاستشهاد بالتجربة بأى حال من الأحوال .

ومع ذلك فإن مبدأ الاستقراء عاجز بالمثل عن أن يبرهن عليه بالاستشهاد بالتجربة فقد تؤكده التجربة بطريقه يمكن ادراكها فيما يتعلق بالحالات التي قد إمتحناها ولكن فيما يتعلق بالحالات التي لم نمتحنها فإن مبدأ الاستقراء وحده هو الذى يستطيع أن يحقق أى استدلال بالانتقال عما قد امتحناه إلى ما لم نمتحنه . وكل البراهن التي تدلل على المستقبل أو على أجزاء الماضى أو الحاضر التي لم تمتحن على أساس التجربة تسلم بمبدأ الاستقراء . وعلى ذلك فلن يمكننا أن نستخدم التجربة للبرهنة على مبدأ الاستقراء دون الوقوع فى خطأ الدور (المصادر على المطلوب) وعلى ذلك يجب أن نقبل أما مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتى وإما أن نتخلى عن كل بيان لإمكان صدق ما توقعه عن المستقبل . وإذا كان المبدأ غير سليم فليس لدينا أى سبب يدعونا لأن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غدا . ولأن نتوقع أن الحيز أكثر تغذية من الحجر أو لأن نتوقع أننا إذا قدنا بأنفسنا من فوق السطح فأننا سوف نسقط وعندما نرى أن ما يبدو كأنه أعز الأصدقاء يقترب منا فلن يكون لدينا سبب لأن نفترض أن جسمه لم يسكنه عقل أعدائنا أو عقل رجل عريب عنا كل الغرابة . وإن جميع سلوكنا يقوم على أساس الارتباطات التي حدثت فى الماضى والتي ننظر إليها تبعاً لهذا على اعتبار أن من المحتمل أنها سوف تحدث فى المستقبل وهذا الاحتمال يعتمد فى حقه على مبدأ الاستقراء .

وعلى ذلك فكل معرفة نعرفنا على أساس من التجربة بشيء لم يحدث فى التجربة تقوم على اعتقاد لا تستطيع التجربة أن تؤيده أو ترفضه إلا أنه يبدو على الأقل — فى تطبيقه المحسوس — متأصلاً فى نفوسنا كـصل كثير من حقائق التجربة . ووجود مثل هذه الاعتقادات وتبريرها يثير أصعب المشاكل الفلسفية وأكثرها نقاشاً إذ أن مبدأ الاستقراء كما سنرى ليس هو المثال الوحيد . وفى الفصل التالى سوف نبحث باختصار فيما يمكن أن يقال ليفسر مثل هذه المعرفة وما هو مجالها وما هى درجة يقينها .

الفصل السابع

في معرفتنا للمبادئ العامة

رأينا في الفصل السابق أن مبدأ الاستقرار نفسه لا يمكن أن نبرهن عليه بالتجربة مع أنه ضروري لصحة جميع البراهين التي تقوم على التجربة . ومع ذلك فإن الجميع آخذون به دون تردد — على الأقل في تطبيقاته المحسوسة — وليس مبدأ الاستقرار هذا المبدأ الوحيد الذي يتصف بهذه الخواص فهناك عدد من المبادئ الأخرى لا يمكن أن نبرهن على صحتها أو أن ننقضها بالتجربة . ولكنها تستخدم في الأدلة التي تبدأ بما ندركه بوساطة التجربة .

وبعض هذه المبادئ أوضح جدا من مبدأ الاستقرار . ومعرفتنا لهذه المبادئ لها من اليقين ما لمعرفتنا لوجود موضوعات الحس . وهذه المبادئ ليست إلا وسائل الاستدلال من المحسوسات . وإذا شئنا أن يكون ما نستنتجه صحيحا فإن من اللازم أن تكون مبادئ الاستدلال صحيحة . كما أن من الضروري أن تكون موضوعاتنا صحيحة . بل إن مبادئ الاستدلال — نظرا لوضوحها الشديد فقد لا نلاحظها . فنحن نسلم بالدعوى التي تتضمنها هذه المبادئ دون أن نشعر شعورا قويا بأنها دعوى . ولكن من المهم جدا أن نتحقق من فائدة مبادئ الاستدلال إذا شئنا أن نصل إلى نظرية صحيحة عن المعرفة لأن معرفتنا لها تثير مشاكلا هامة صعبة .

وما يحدث بالفعل في كل معرفة لنا عن المبادئ العامة هو أننا نتحقق أولا

من بعض تطبيقات جزئية للمبدأ وعندئذ تتحقق من أن هذا المبدأ لا ينطبق فقط على هذه الحالات الجزئية بل ثبت أيضا على حالات أعم . وهذا مألوف بالطبع في بعض المواد كتعليم الحساب مثلا . « فائتان وإثنتان أربعة ، تتعلمها أولا في حالة زوجين معينين ثم في حالة أخرى خاصة وهكذا حتى يتمكن أخيرا أن يدرك صحتها بالنسبة لأي زوجين ويحدث هذا نفسه في المبادئ المنطقية . فإذا إقترضنا أن رجلين يتناقشان في أي يوم من أيام الشهر نحن فان أحدهما يقول « انك سوف تسلم على الأقل انه إذا كان الامس هو اليوم الخامس عشر فان اليوم يجب أن يكون السادس عشر » . فيقول الآخر : « نعم اني اسلم بهذا » . فيقول الاول : « وأنت تعرف ان البارحة كان اليوم الخامس عشر لانك تناولت غداءك مع جونز ومفكرتك تذكرك بأن هذا كان في اليوم الخامس عشر » فيقول الثاني : « نعم . إذن فالיום هو اليوم السادس عشر » .

ومثل هذا التدليل ليس من الصعب تتبعه . وإذا سلمنا بأن مقدماته صادقة في الواقع فلا أحد ينكر أن النتيجة يجب أن تكون صادقة . ولكن هذا التدليل يعتمد في صدقه على شاهد من شواهد المبدأ المنطقي العام ذلك المبدأ الذي يقول : « اذا اقترضنا اننا عرفنا أنه إذا كان هذا الشيء صادقا فإن ذلك (الشيء) يكون صادقا » . وإذا اقترضنا أيضا أننا عرفنا أن هذا الشيء صادق بالفعل ولذلك فإن ذلك (الشيء) صادق . ففي حالة إذا كان هذا (الشيء) صادقا يكون ذلك (الشيء) صادقا ، نقول إن هذا (الشيء) يتضمن ذلك (الشيء) وأن ذلك (الشيء) ينتج عن هذا (الشيء) وعلى ذلك فإن مبدأنا هذا يقرر أنه إذا كان هذا (الشيء) يتضمن ذاك (الشيء) وهذا (الشيء) صادق فإن ذاك (الشيء) يكون صادقا وبعبارة أخرى « كل شيء يتضمنه حكم صادق فهو صادق » أو « كل ما ينتج عن حكم صادق فهو صادق » .

الحق إن هذا المبدأ — أو على الأقل الشواهد المادية له تتضمنها جميع البراهين فإننا نرجع إليه عند ما نستخدم شيئا نعتقد في صدقه للبرهنة على شيء آخر . نعتقد في صدقه أيضا وإذا تساءل انسان « لماذا يجب أن أقبل نتائج البراهين الصادقة القائمة

على مقدمات صادقة ؟ ، ففي إمكاننا فقط أن نجيب عن هذا بالاستعانة بمبدئنا هذا وفي الحقيقة أن الشك في صدق المبدأ من المحال فوضوحه عظيم جداً لدرجة أنه يبدو عادياً تقريباً لأول . هله . ومع هذا فإن هذه المبادئ ليست عادية في نظر الفيلسوف لأنها ترينا أن في إمكاننا أن نحصل على معرفة يقينية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مستنتجة من موضوعات الحس .

والمبدأ السابق إن هو إلا مجرد مبدأ من عدة مبادئ منطقية واضحة بذاتها وبعضها لا بد من التسليم به قبل أن يصبح أي برهان أو تدليل ممكناً . وإذا ما سلمنا ببعضها فإن من الممكن التدليل على البراهين الأخرى بالرغم من أن هذه البراهين الأخيرة واضحة كوضوح المبادئ المسلم بها ما دامت هذه المبادئ بسيطة وليسبب غير وجيه اخترنا ثلاثة قوانين من بين هذه القوانين تحت اسم « قوانين الفكر » وهي كما يأتي : —

(١) قانون الذاتية « إن كذا هو كذا »

(٢) قانون التناقض « لا شيء يمكن أن يكون كذا ولا كذا معاً »

(٣) قانون الثالث المرفوع « كل شيء يجب أن تكون إما كذا أو كذا »

هذه القوانين الثلاثة نماذج للمبادئ المنطقية الواضحة بذاتها ولكنها في الحقيقة ليست أساسية أكثر ولا أوضح من مبادئ أخرى متعددة شبيهة بها مثل القانون الذي بحثناه الآن والذي يقرر أن ما ينتج عن مقدمة صادقة صادق . ثم إن كلمة « قوانين الفكر » تزدى إلى الخطأ لأن ما هو مهم ليس أننا نفكر تبعاً لهذه القوانين بل المهم أن الأشياء تحدث تبعاً لها . وبعبارة أخرى أننا حين نفكر في حدودها نفكر تفكيراً صحيحاً ولكن هذه مشكلة كبيرة سوف نعود إليها فيما بعد .

وبالإضافة إلى أن القوانين المنطقية التي تساعدنا على أن نبرهن على أن شيئاً ما صادق

صدقنا بيقيننا من مقدمة مسلم بها ، فهناك مبادئ منطقية أخرى تمكننا من البرهنة على أن هناك احتمالاً عظيماً أو ضئيلاً في صدق شيء ما من مقدمات مسلم بها . ومبدأ الاستعرا . الذي بحثناه في الفصل السابق هو مثل هذه المبادئ . ولعله أهمها . والمجادلة القائمة بين المدرستين اللتين نسميهما في هذا الصدد المدرسة التجريبية والمدرسة العقلية هي إحدى المجادلات التاريخية العظيمة . فالتجريبيون الذين يمثلهم الفلاسفة الانجليز لوك وبركلي وهيوم خير تمثيل تمسكوا بأن كل معرفة إنما هي مأخوذة من التجربة . أما العقليون الذين يمثلهم فلاسفة القارة (أوروبا) في القرن السابع عشر وخاصة ديكارت ولايبنتز فإنهم تمسكوا بأن هناك — بالإضافة إلى ما ندركه بواسطة التجربة — أفكاراً فطرية ، ومبادئ فطرية ، معينة ندركها مستقلة عن التجربة . وقد أصبح من الممكن الآن أن نقرر واثقين إلى حد ما شيئاً بصدق صحة أو خطأ رأى هاتين المدرستين المتعارضتين . ويجب أن نسلم — للأسباب التي أبديناها الآن — أن المبادئ المنطقية معروفة لدينا ولا يمكن أن نبرهن عليها بواسطة التجربة لأن جميع البراهين تفترضها إفتراضاً سابقاً . ولذلك فإن العقليين كانوا على حق في هذه النقطة التي كانت أهم نقط التعارض .

ومن الناحية الأخرى فحتى هذا الجزء من معرفتنا المستقل منطقياً عن التجربة (بمعنى أن التجربة لا يمكنها أن تبرهن عليه) يستنتج من التجربة وينتج عنها . فإنا لم ندرك القوانين العامة إلا في أحوال التجارب الجزئية التي تعتبر الارتباطات بينها أمثلة لهذه القوانين ويصبح من الخطأ جداً أن نفترض أن هناك مبادئ فطرية بمعنى أن الأطفال يولدون ولديهم معرفة لكل ما يعرفه الرجال وما لا يمكن أن نستنتجه مما ندركه بالتجربة . ولهذا السبب فإن كلمة فطرية لا يصح أن تستخدم الآن لتصف معرفتنا للمبادئ المنطقية . أما كلمة أولية فهي أقل قبولاً للاعتراض والكتاب المحدثون أكثر استخداماً لها . وعلى ذلك ففي حين نسلم بأن كل معرفة تستنتج من التجربة وتنتج عنها فإننا سوف نتمسك مع هذا بأن بعض أنواع المعرفة أولى . بمعنى أن التجربة التي نقودنا إلى التفكير فيها لا تكفي للبرهنة عليها ولكنها توجه انتباهنا نحو إدراك صدقها دون الاحتياج إلى أي برهان يأتي عن طريق التجربة

وثمة نقطة لها أهمية عظمى كانت فيها التجريبيون على صواب في معارضتهم للعقلين وهي أنه ليس في إمكاننا أن نعرف وجود شيء إلا بالاستعانة بالتجربة أي أننا إذا أردنا أن نبرهن على وجود شيء لا ندركه بالتجربة المباشرة فيجب أن يكون لدينا بين مقدماتنا شيء أو شيان ندركهما بالتجربة المباشرة فاعتقادنا أن امبراطور روسيا موجود يعتمد على شهادة الغير ، وإذا حللنا هذه الشهادة نجدها في نهاية التحليل عبارة عن موضوعات حس نسمع أو ندرك بالقراءة أو في الحديث . وقد اعتقد العقليون أنهم يستطيعون أن يستتجوا من ملاحظة ما يجب أن يكون، ملاحظة عامة، وجود هذا الشيء أو ذاك في العالم الموجود فعلا . ويدّعي أنهم كانوا مخطئين في هذا الاعتقاد ويدّعي أن كل معرفة تتعلق بوجود شيء في إمكاننا أن نحصل عليها بطريقة أولية هي معرفة فرضية . فهي تعرفنا أنه إذا وجد شيء فإن شيئا آخر لابد أن يوجد . أو بطريقة أعم من هذه إذا كان حكم ما صادقا فإن حكما آخر يجب أن يكون صادقا . ويضرب لهذا مثلا المبادئ التي سبق لنا أن عالجتناها مثل إذا كان شيء ما صادقا وكان هذا الشيء متضمنا لشيء آخر فإن هذا الشيء الآخر صادق . أو إذا وجد شيان مرتبطان مرارا فإن من المحتمل أنهما سوف يرتبطان في الحالة المقبلة التي يوجد فيها أحدهما ، وعلى ذلك فإن مجال وقوة المبادئ الأولية محدود تحديدًا تاما . وكل معرفة بأن شيئا ما يوجد يجب أن تعتمد اعتمادا جزئيا على التجربة ، وإذا ما عرف شيء معرفة مباشرة فإن وجوده يعرف بالتجربة وحدها وإذا ما برهن على وجود شيء دون أن يعرف معرفة مباشرة فأننا نحتاج بالضرورة إلى التجربة الأولية . والمعرفة يطلق عليها معرفة تجريبية عندما تعتمد على التجربة اعتمادا كلياً أو جزئياً . وعلى ذلك فكل معرفة تؤكد وجودا هي معرفة تجريبية . والمعرفة الأولية الوحيدة التي تتعلق بالوجود هي معرفة فرضية . إذ أنها تمدنا بعلاقات بين الأشياء التي قد توجد وقد لا توجد ولكنها لا تعطينا وجوداً بالفعل .

وليست المعرفة الأولية جميعها من النوع المنطقي الذي بحثناه حتى الآن . وقد يكون أهم مثال للمعرفة الأولية غير المنطقية هي المعرفة المتعلقة — بالقيمة الأخلاقية

ولست أقصد الأحكام التي تتعلق بما هو مفيد وما هو فاضل لأن مثل هذه الأحكام إنما تتطلب مقدمات تجريبية . ولكنني أتكلم عن الأحكام التي تتعلق بالرغبة الأساسية في الأشياء فإذا كان شيء ما نافعا فمن الضروري أن يكون نافعا لأنه يحقق غاية ما . ويجب إذا ما كان علينا أن نوفي البحث حقه أن تكون الغاية نافعة في ذاتها لا مجرد أنها نافعة لغاية أبعد . وعلى ذلك فيجب أن الأحكام التي تتعلق بالنافع تعتمد على الأحكام التي تتعلق بما له نفع ذاتي .

فمثلا نحن نحكم بأننا نطلب السعادة أكثر مما نطلب الشقاء . ونطلب المعرفة أكثر مما نطلب الجهل . ونطلب النية الحسنة أكثر مما نطلب البغض الخ . وينبغي أن تكون هذه الأحكام أولية دون وساطة في جزء منها على الأقل أو قد نستنتجها بواسطة التجربة كما استنتجنا الأحكام السابقة وينبغي في الحقيقة أن تكون كذلك إذ يبدو لي أنه ليس من الممكن أن نحكم على شيء ما أن له قيمة ذاتية إلا إذا كنا قد أدركنا بالتجربة شيئا من نفس النوع ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة عليها بواسطة التجربة . لأن وجود الشيء أو عدم وجوده لا يمكن أن يبرهن على أن من الخير أن يوجد أو أن من الشر وجوده . ومتابعة هذا الموضوع هو من شأن علم الأخلاق حيث ينبغي أن يتقرر أن من المستحيل أن نستنتج ما يجب أن يكون بما هو كائن . ومن المهم بالمناسبة الحاضرة أن نتحقق من أن المعرفة التي تتعلق بما له قيمة ذاتية ، معرفة أولية بالمعنى الذي يكون فيه المنطق أوليا أي بالمعنى الذي يكون به صدق هذه المعرفة لا يمكن أن يبرهن عليه أو ينقض بواسطة التجربة .

والرياضة البحتة بأكملها أولية مثل المنطق وهذا ما أنكره الفلاسفة التجريبيون بجرأة فقد تمسكوا بأن التجربة مصدر معرفتنا في الحساب كما هي مصدر معرفتنا في الجغرافيه . وقد ذهبوا إلى أننا برؤيتنا في تجربة متكررة أن شيئين وشيئين أربعة أشياء قد استنتجنا عن طريق الاستقراء أن شيئين وشيئين أربعة أشياء دائما . ومع ذلك فإذا كان هذا منبع معرفتنا بأن اثنين واثنين أربعة فيجب

أن نهج في إقناع أنفسنا بأنها صادقة منهجا مخالفا للنهج الذي يشهجه الآن وفي الواقع أننا نحتاج إلى عدد معين من الأمثلة لكي نفكر في اثنين تفكيراً مجرداً أكثر من تفكيرنا في قطعتين من النقود أو في كتابين أو شخصين أو أى نوع آخر معين. ولكن بمجرد أن يصبح في إمكاننا أن نجرد فكرنا من الأمثلة الجزئية غير الكافية يصبح في إمكاننا أن نرى أن اثنين واثنين أربعة . ونجد أن أى مثل هو نموذج لهذا . ويصبح البحث في الأمثلة الأخرى غير ضروري (١)

ولنضرب مثلاً لنفس الشيء بمثال في الهندسة : إذا شئنا أن نبرهن على وجود خاصية في جميع المثلثات فإننا نرسم مثلثاً ونبرهن عليه وفي إمكاننا أن نتجنب استخدام أية خاصية من الخواص التي لا يشترك فيها مع جميع المثلثات الأخرى وبذلك نستنتج نتيجة عامة من الحالة الجزئية الموجودة أمامنا . وفي الحقيقة أننا لا نشعر بأننا نزداد يقيناً بأن اثنين واثنين أربعة بأمثلة جديدة لأنه بمجرد إدراك صدق هذه القضية فإن يقيننا يصبح عظيماً جداً لدرجة لا يمكننا أن نزيده بعدها وعلاوة على هذا فإننا نشعر بضرورة في القضية ، إثبات وإثبات أربعة ، هذه الضرورة التي لا تجدناها في أفضل العميات التجريبية المقررة ومثل هذه التعميمات (التجريبية) تبقى دائماً مجرد حقائق نشعر أن من الممكن ، جود عالم تكون فيه كاذبة رغم أنها صادقة في عالمنا الموجود بالفعل . وبالعكس نشعر بأن اثنين واثنين أربعة في أى عالم ممكن وليست هذه مجرد حقيقة بل ضرورة يجب أن يتفق معها كل شيء موجود بالفعل أو من الممكن وجوده .

وقد تتضح المسألة : لبحث في تعميم تجريبي بحث مثل : كل إنسان فان ، فواضح أننا نعتقد في هذه القضية أولاً لأنه لا توجد حالة معروفة لا إنسان يعيش بعد سن معينة وثانياً لأنه يبدو أن هناك أساساً فسيولوجية تجعلنا نعتقد أن الجسم العضوي كحتم الإنسان يجب أن يفنى إن عاجلاً أو آجلاً . وإذا ما أهملنا السبب انساني ونظرنا

(1) A. N. Whitehead, Introduction to Mathematics

(Home University Library.)

في تجريبتنا عن فناء الانسان فمن الواضح أنه لا ينبغي أن نقنع بحالة واحدة لإسان يموت ندر كما إدراكا واضحا جداً في حين أن شاهداً واحداً يكفي — في حالة أن اثنين واثنين أربعة — لأن يقنعنا إذا تدبرناه بعناية بأن نفس الشيء يجب أن يحدث في أية حالة أخرى . وقد نضطر أيضاً إلى الاعتراف عن طريق التأمل بأن هناك شكاً موجوداً مهما كان ضئيلاً بشأن فناء كل انسان . وقد يتضح هذا من محاولة أن نخيل عالمين مختلفين في أحدهما أناس خالدون في حين أن في الآخر اثنين واثنين خمسة . وعندما يدعونا سويفت Swift إلى التفكير في الجنس الذي سماه « سترولد بجز » Struld Bugs الذي لا يموت فإننا نكون قادرين على أن نقبله في خيالنا . ولكن العالم الذي يكون فيه إثنان وإثنان خمسة يبدو أنه يقوم على مستوى مخالف لمستوى سابقه فاتنا نشعر بأن مثل هذا العالم إذا وجد يقلب نظام معرفتنا بأكمله ويقودنا إلى شك مطلق .

والحقيقة أننا نستطيع في حالة الأحكام الرياضية البسيطة مثل « أن اثنين واثنين أربعة » . وأيضاً في كثير من أحكام المنطق أن نعلم القضايا العامة دون أن نستنتجها من الأمثلة رغم أن مثالا ما يكون ضرورياً في العادة ليوضح لنا المعنى الذي تقصده القضية العامة . وهذا هو السبب في أن هناك فائدة حقيقية في عملية الاستدلال القياسي التي تنتقل من العام إلى العام أو من العام إلى الخاص كما هو الحال في عملية الاستقراء التي تسير من الخاص إلى الخاص أو من الخاص إلى العام . وإنها لمناقشة قديمة بين الفلاسفة فيما إذا كان الاستدلال القياسي يعطينا دائماً معرفة جديدة . ويمكننا أن نرى الآن أنه في حالات معينة يعطينا معرفة جديدة لا تتضمنها المقدمات فإذا ما علمنا أن اثنين واثنين أربعة دائماً . وأن يرون وجونز اثنان وكذلك روبنصن وسميث : . . . طبع أن نستنتج أن يرون وجونز وروبنصن وسميث أربعة وهذه معرفة جديدة ليست متضمنة في مقدماتنا . لأن القضية العامة « إثنان وإثنان أربعة » لا تعرفنا وجود يرون وجونز وروبنصن وسميث كما أن المقدمتين

الخاصتين لا نعرفنا أن أربعتهم موجودون في حين أن القضية الخاصة المستنتجة
إستنتاجا قياسيا نعرفنا كلا الأمرين .

ولكننا نكون أقل تأكدا من شيء الجدي في المعرفة إذا أخذنا المثال الذي يتكرر
دائما في كتب المنطق وهو ، كل إنسان فان وسقراط إنسان إذن سقراط فان ، .
وفي الحقيقة إن ما نعرفه في هذه الحالة معرقة لا شك فيها هو أن بعض الناس
م ب م ح قانون لأنهم قد ماتوا في الحقيقة وإذا كان سقراط أحد هؤلاء
الناس فان من السخف أن نسير في دائرة من كل إنسان فان حتى نصل إلى النتيجة
أن من المحتمل أن سقراط فان . فإذا لم يكن سقراط أحد الرجال الذين قام عليهم
الاستقراء فالأفضل أن نستدل مباشرة من م ب م ح إلى سقراط من أن
نذهب في دائرة بواسطة القضية العامة ، كل إنسان فان ، لأر احتمال فناء سقراط
أعظم ، بناءً على الحقائق التي تحت أيدينا من احتمال فناء كل إنسان (وهذا
واضح لأنه إذا كان كل إنسان فان فكذلك سقراط . ولكن إذا كان سقراط
فان فإن هذا لا يستلزم أن كل إنسان فان) وعلى ذلك فاننا سوف نصل إلى
النتيجة أن سقراط فان إذا برهنا عليها برهنة إستقرائية حالية مقترين من البقين
بدرجة أعظم مما إذا وصلنا إليه عن طريق أن ، كل إنسان فان ، ثم استخدمنا
بعد ذلك لقياس ،

وهذا ما بوضح لنا الفرق بين القضايا العامة المعروفة بأنها أولية مثل ، اثنان
واثنان أربعة ، والتعميمات التجريبية مثل ، كل إنسان فان ، . وفيما يتعلق بالأولى
فان القياس هو الطريق الصحيح للبرهنة في حين أن الاستقراء فيما يتعلق بالآخر
هو الطريق المفضل من الوجهة النظرية دائما وهو الذي يكفل ثقة أعظم في صدق
نتيجتها لأن جميع التعميمات التجريبية يشك فيها أكثر مما يشك في شواهدنا .

لقد رأينا الآن أن هناك قضايا تدرك ادراكا أوليا وأن من بينها قضايا
المنطق والرياضة البحتة . كما أن من بينها القضايا الأساسية للأخلاق ، والمشكلة

التي يجب أن تشغلنا هي كيف يمكن أن توجد مثل هذه المعرفة ؟ وبالاخص كيف يمكن أن توجد معرفة للقضايا العامة في الحالات التي لم نمتحن فيها جميع الحالات ولا يمكن لنا إطلاقا أن نمتحنها جميعا لأن عددها لا نهائي ؟

وهذه الأسئلة التي وضعها الفيلسوف الألماني كانت Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) في رأس القائمة صعبة للغاية وهامة جدا من الوجهة التاريخية .



الفصل الثامن

كيف أن المعرفة الأولية ممكنة

يعتبر إيمانويل كانت عادة أعظم الفلاسفة المحدثين . ومع أنه عاش أثناء حرب السنوات السبع والثورة الفرنسية إلا أنه لم ينقطع قط عن تدريس الفلسفة في كونيجزبرج في بروسيا الشرقية . وكان أعظم ما قدمه إلى الفلسفة هو اختراعه لما سماه بالفلسفة النقدية ، التي يعد أن سادت بوجود معرفة من أنواع مختلفة بحثت في كيفية إمكان مثل هذه المعرفة . استنتجت من الإجابة على هذا السؤال نتائج ميتافيزيقية تتعلق بماهية العالم وقد نشك إلى حد كبير في صحة هذه النتائج ولكن « كانت » يستحق منا دون شك أن نشيد باسمه لأمرين : أولاً - لأنه أدرك أن لدينا معرفة أولية ليست معرفة تحليلية ، بحتة أي أن عكسها يكون متناقضا مع نفسه - وثانياً - لأنه أظهر ما لنظرية المعرفة من أهمية فلسفية .

وقبل مجيء كانت كان الفلاسفة يتمسكون بالرأي القائل بأن أي معرفة أولية يجب أن تكون تحليلية . ومن الأفضل أن نوضح بمثال ما تعنيه هذه الكلمة . إذا قلت إن « الرجل الأصلع رجل » ، « الشكل المستوي شكل » ، و « الشاعر الضعيف شاعر » ، فإني في الواقع صدر أحكاما تحليلية . فـللموضوع الذي أتحدث عنه صفتان على الأقل عزلنا واحدة منها لكي نصفه بها . ومثل هذه القضايا السابقة قضايا لا جديد فيها . ولن يتغيرها في الحياة الواقعية إلا خطيب يهيب السبيل للفسطة . وإنما نسميها قضايا تحليلية ، لأن المحمول نستنتجه من مجرد تحليل الموضوع . وقد اعتقد الفلاسفة قبل مجيء كانت أن جميع الأحكام التي يمكن أن تتأكد منها تأكداً أولياً هي من هذا النوع لأن في كل قضية من هذه القضايا محمول ليس إلا جزءاً من

الموضوع الذى يصفه . وإذا كان هذا صحيحا فإتينا نقع فى تناقض لا مهرب منه إذا ما حاولنا أن نتكر أى شىء . يمكن أن نعرفه معرفة أولية . فالقضية ، الرجل الأصلع ليس أصلعا ، تثبت وتذكر الصلع لرجل واحد . وإذا فهى تناقض مع نفسها . ووفقا لهذا رأى فإن قانون التناقض الذى يثبت أن شيئا ما لا يمكن أن يتصف بصفة أولية وألا يتصف بها فى نفس الوقت يكفى فى نظر الفلاسفة السابقين لكات لأن يقرر صدق كل معرفة أولية .

وقد اكتشف هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) الذى سبق وكانت ، بعد أن قبل وجهة النظر العادية بشأن ما يجعل المعرفة أولية — أن الارتباط فى حالات كثيرة كان يظن من قبل أنها تحليلية وخاصة فى حالة العلة والمعلول ، هو فى الحقيقة تركيبى قد افترض الفلاسفة العقليون على الأقل قبل مجئ هيوم أن من الممكن أن نستنتج المعلول من لعة إستنتاجا منطقيا إذا ما أرتينا فسطا كافيا من المعرفة . وقد برهن هيوم بحق كما يعترف الجمع الآن — على أن هذا لا يمكن أن يكون ومن هذا استنتج القضية المشكوك فيها كل الشك وهى أننا لا يمكن أن نعرف عن العلة والمعلول شيئا ما معرفة أولية وقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كانت الذى تعلم وفقا لتقاليد الفلسفة العقلية . وحاول كانت أن يجد حلا لهذه المشكلة فأدرك أن جميع قضايا الحساب والهندسة لا العلاقة بين العلة والمعلول فقط هى قضايا تركيبية ، أى ليست تحليلية . وإن أى تحليل فى هذه القضايا لا يكشف عن المحمول ومثاله الذى يكرره باستمرار هو القضية $٧ + ٥ = ١٢$ وقد أشار بحق إلى أن $٧ + ٥$ يجب أن نضعهما معا لكي نحصل على ١٢ وأن فكرة ١٢ لا تحتويها العددان بل ولا تحتويها فكره إضافتهما معا . ولذلك فقد ذهب إلى استنتاج أن جميع الرياضيات البحتة تركيبية مع أنها أولية . وقد أثارت هذه النتيجة مشكلة جديدة حاول كانت أن يجد لها حلا .

والسؤال الذى وضعه كانت فى أول فلسفته وهو كيف تكون الرياضيات

البحث بمكنة ؟ سؤال هام وصعب يجب على كل فلسفة غير فلسفة الشك البحث أن تجده جوابا . وقد رأينا من قبل أن اجابة الفلاسفة التجريبيين وهى أن معرفتنا الرياضية تستنتج بواسطة الاستقراء من الشواهد الجزئية . هذه الاجابة ليست مطابقة للحقيقة لسيين . الاول أن صحة مبدأ الاستقراء نفسه لا يمكن أن نبرهن عليه بواسطة الاستقراء والثانى أن القضايا العامة فى الرياضيات مثل : اثنان واثنان أربعة دائما ، يمكن أن نعرفها على وجه اليقين بالنظر فى شاهد واحد (أو مثال واحد) وأتأ لا نحصل على أى فائدة من تعداد الحالات الأخرى التى تصدق فيها هذه القضية . وعلى ذلك فمعرفتنا للقضايا العامة فى الرياضيات (وهذا ما ينطبق أيضا على المنطق) يجب أن يفسر تفسيرا آخر غير التفسير الذى ارتأيناه لمعرفةنا (المحتملة فقط) عن التعميمات التجريبية مثل : كل انسان فان ،

وتنشأ المشكلة من أن مثل هذه المعرفة عامة فى حين أن كل تجربة هى جزئية وما يبدو غريبا هو أن من الواجب ان نعرف مقدما بعض الحقائق عن أشياء جزئية لم ندركها بالتجربة بعد ، غير أنه ليس فى استطاعتنا أن نشك بسهولة فى أن المنطق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأشياء . فنحن لا نعرف من سيكونون سكان لندن بعد مائة سنة . ولكننا نعرف أن أى اثنين منهم وأى اثنين آخرين سيكونون أربعة . وهذه القدرة على توقع الحوادث المتعلقة بالأشياء التى لم ندركها فى التجربة مثيرة للدهشة حقا والحل الذى ارتأاه (كانت) لهذه المشكلة مع أنه غير صحيح فى رأى - إلا أنه هام ولاكنه على أى حال صعب . وقد أدركه الفلاسفة المختلفون على أوجه متباينة . ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نعرض موجزا بسيطا جدا لهذا الحل وإن كان كثير من شراح مذهب كانت سيرون أنه ، وجزر يودى الى الخطأ .

وقد برهن كانت على أن فى كل ادراك من إدراكاتنا عنصرين عليهما أن نميز بينهما : أحدهما يرجع الى الموضوع (أى الى ما سميناه « الشيء الطبيعى ») والآخر يرجع الى طبيعتنا الخاصة . وقد رأينا فى كلامنا عن المادة وموضوعات الحس أن

الشيء الطبيعي يختلف عن موضوعات الحس المرتبطة به . وأن موضوعات الحس يجب أن نعتبرها ناتجة عن تفاعل بين الشيء الطبيعي وأنفسنا . وإلى هنا نحن على اتفاق مع كانت . ولكن ما تتميز به عن كانت هو الطريقة التي يوزع بها مالنا وما للشيء الطبيعي فهو يعتبر أن المادة الخام التي يحصل عليها الاحساس مثل اللون والصلابة وغيرها . ترجع الى الشيء وأن ما نقوم به هو تنظيمها (ترتيبها) في المكان والزمان . وإيجاد جميع العلاقات الموجودة بين موضوعات الحس التي تنتج عن المقارنة أو عن اعتبار أحدها علة للآخر أو بأى طريقة أخرى والسبب الأساسي الذي يؤيد هذه النظرية هو ما يبدو من أن لدينا معرفة أولية للمكان والزمان والعلة والمقارنة ولكن ليس لدينا معرفة أولية لمادة الاحساس الخام الموجودة بالفعل . وهو يقول إننا نستطيع أن نتأكد من أن كل شيء ندركه بالتجربة لا بد أن يظهر الخصائص التي اثبتناها له في معرفتنا الأولية لأن هذه الخصائص ترجع الى طبيعتنا الخاصة . وعلى ذلك فلا يمكن أن ندرك شيئ دون أن تكون له هذه الخصائص

وكانت يعتبر الشيء الطبيعي — الذي يسميه « الشيء في ذاته » (١) — شيئاً لا يمكن معرفته أصلاً . وما يمكن أن نعرفه هو الشيء كما ندركه بالتجربة وهو الذي نسميه « بالظاهر » وما دامت الظاهرة نتيجة نشترك فيها نحن والشيء في ذاته فإن من المؤكد أن لها الخصائص التي ترجع إلينا . ومن المؤكد تبعاً لذلك أنها تبق معرفتنا الأولية . وعلى هذا فإن هذه المعرفة رغم صحتها بالنسبة لأي تجربة فعلية ممكنة يجب ألا نفترض أنها تنطبق خارج حدود التجربة . وعلى ذلك

(١) « الشيء في ذاته » عند كانت هو الشيء الطبيعي من حيث التعريف . أي أنه سبب الاحساسات . إلا أن هذه الذاتية ليست هي الخصائص التي تستخرج من التعريف إذا كان كانت يقول إننا نستطيع أن نعرف أن أى مقولة لا تنطبق على الشيء في ذاته (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة) .

فبالرغم من وجود معرفة أولية فلن نستطيع ان نعرف شيئا عن الشيء في ذاته أو عن موضوع تجربة فعلية أو ممكنة وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق بين ما يدافع عنه الفلاسفة العقليون وبين براهين الفلاسفة التجريبيين وان يوجد بينهما انسجاما .

وفيما عدا الأسس الثانوية التي يمكن ان تنتقد بمقتضاها فلسفة كانت يظهر أن هناك إعتراض أساسي يقضى على أية محاولة لمعالجة المعرفة الأولية بهذه الطريقة والشيء الذي علينا أن نوضحه هو يقيننا من أن الحقائق يجب أن تتفق دائما مع المنطق والحساب والقول بأننا نساعد في وضع المنطق والحساب قول لا يفسر هذا فالطبيعة الانسانية حقيقة توجد في هذا العالم الموجود شأنها شأن أى شيء آخر . وليس هناك ما يؤكد أنها ستبقى ثابتة . وإذا كان كانت على صواب فقد يحدث أن تتغير طبيعتنا غدا تغيراً يجعل اثنين واثنتين خمسة ويبدو أن هذا الامكان لم يعرض له ، إلا أنه بما يقضى قضاء مبرما على اليقين وعلى التعميم الذي كان يرعب في أن يدافع عنه في سبيل القضايا الحسابية ومن الصحيح أن هذا الامكان أو هذه الصورية لا تتفق ونظرية كانت . وهي أن الزمان نفسه صورة يفرضها المدرك على الظواهر حتى أن ذاتنا الحقيقية لا توجد في زمان وليس لها غد . ولكن لا يزال عليه أن يفترض أن النظام الزمى للظواهر تحدد خصائص ما وراء الظواهر وهذا ما يكفي لجوهر برهانتنا .

وعلاوة على ذلك يظهر أن التفكير يجعل من الواضح أنه في حالة ما إذا كان فيما نعتقد من القضايا الحسابية قدر من الصواب فمن الضروري أن تنطبق هذه القضايا على الأشياء بالتساوى سواء كنا تفكر فيها أم لا . فشيئان طبيعيان وشيئان آخران يجب أن تكون أربعة أشياء طبيعية حتى ولو لا كنا لانستطيع أن ندرك الأشياء الطبيعية — ونحن تؤكد هذا قطعا في حدود ما نقصده حين نقرر أن اثنين واثنتين أربعة ، وصحتها يقينية تماما كصحة تقرير أن ظاهرتين وظاهرتين أخرتين

أربعة ظواهر ، وعلى هذا فالحل الذى قال به كانت يحدد — دون وجه حق — مجال القضايا الأولية مع فشله فى محاولة تفسير هذه القضايا .

وفى عدا الآراء الخاصة التى دافع عنها كانت فى الفلاسفة يعتبرون على وجه العموم أن ما هو أولى هو عقلى بمعنى ما . أى يتعلق بالطريقة التى يجب أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأى حقيقة من حقائق العالم الخارجى وقد أشرنا فى الفصل السابق الى المبادئ الثلاثة التى تسمى عادة « قوانين الفكر » . ووجهة النظر التى أدت الى أن نسميها بهذا الاسم وجهة طبيعية ولكن هناك أسبابا قوية تدعونا الى القول بأنها تؤدي الى الخطأ . ولناخذ قانون التناقض كوسيلة للإيضاح — هذا القانون فصوعه زغال فى هذه الصورة وهى « لا شئ يمكن أن يكون وألا يكون معا » ويقصد بهذا التعبير هذه الحقيقة وهى أن الشئ لا يمكن أن يتصف بصفة معينة ولا يتصف بها فى نفس الوقت — وعلى ذلك فإذا قلنا على سبيل المثال عن شئ ما أنه شجرة زان فانه لا يمكن أن لا يكون شجرة زان أيضا وإذا كانت مائدتى مستطية فانها لا يمكن أن تكون أيضا غير مستطيلة وهكذا .

وإذن فإن ما يجعل من الطبيعى أن نسمى هذا المبدأ قانونا من قوانين الفكر هو أننا نقتنع بضرورة صدقه بطريق الفكر أكثر مما نقتنع بضرورة صدقه بطريق الملاحظة الخارجية . فعندما رأينا أن شجرة ما هى شجرة زان فإننا لا نحتاج الى أن ننظر إليها مرة أخرى لكي نؤكد أنها ليست شجرة زان أيضا . فالفكر وحده يجعلنا ندرك أن هذا مستحيل . ومع ذلك فالنتيجة التى تقول بأن قانون التناقض هو قانون من قوانين الفكر هى نتيجة مؤدية الى الوقوع فى الخطأ . فما نعتقد — عندما نعتقد بقانون التناقض — لا أر العقل قد فطر بحيث يجبر على الاعتقاد بقانون التناقض . فهذا الاعتقاد نتيجة لازمة للتفكير السيكلوجى الذى يفترض الاعتقاد بقانون التناقض من قبل أما الاعتقاد بقانون التناقض فهو اعتقاد يتعلق بالأشياء لا بالأفكار وحدها . فليس هو الاعتقاد مثلا بأننا إذا حكمنا أن شجرة معينة هى

شجره زان و زانا لا نستطيع في نفس الوقت أن نحكم بأنها ليست شجرة زان . ولكنه الاعتقاد بأنه إذا كانت الشجرة شجرة زان فإنه لا يمكن أن تكون في نفس الوقت ليست من أشجار الزان . وإذن فقانون التناقض يتعلق بالأشياء ولا يتعلق بالأفكار وحدها . ورغم أن الاعتقاد بقانون التناقض هو نوع من الفكر فإن قانون التناقض نفسه ليس فكراً ولكنه حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة في هذا العالم . ولو كان ما نعتقد به - حين نعتقد بقانون التناقض - ليس صحيحاً فيما يتعلق بالأشياء الموجودة في العالم فإن حقيقة أننا قد أجبرنا على أن نحكم عليه بأنه صحيح لم تكن لتتقد قانون التناقض من أن يكون خطأ وهذا يبين لنا أن هذا القانون ليس قانوناً من قوانين الفكر .

ومن الممكن أن نطبق برهاناً مشابهاً لهذا البرهان على أي حكم آخر من الأحكام الأولية . فعندما نحكم بأن اثنين واثنتين أربعة فأننا لا نصدر حكماً على أفكارنا بل نصدر الحكم على كل زوجين موجودين بالفعل أو بالقوة . ومع صحة أن عقولنا قد فطرت بحيث نعتقد أن اثنين واثنتين أربعة فإن هذا ليس مانوكد به - على وجه اليقين - حين نقول أن اثنين واثنتين أربعة - ولا يمكن لأي حقيقة تتعلق بتكوين عقولنا أن نجعل من الصحيح أن اثنين واثنتين أربعة . وإذن - فإذا كانت معرفتنا الأولية لا تؤدي إلى الوقوع في الخطأ - فإنها لا تكون مجرد معرفة تتعلق بتكوين عقولنا ولكنها تكون قابلة لأن نطبقها على كل ما يحتويه العالم - بيان في ذلك ماهو عقلي وماهو غير عقلي .

ويبدو أن الحقيقة هي أن كل معرفتنا الأولية تتعلق بالذوات التي لا توجد في العالم العقلي ولا في العالم الطبيعي - إذا أردنا أن نتكلم بدقة . هذه الذوات يمكن أن تنحصر في أقسام الكلام التي ليست بأسماء كالصفات والعلاقات . فلنفرض على سبيل المثال أنني في حجرتي فأنني موجود وحجرتي موجودة ولكنه هل هي موجودة ؟ إلا أن من الواضح أن كلمة " هي " في

لها معنى يدل على علاقة توجد بينى وبين حجرتى . وهذه العلاقة شىء رغم أننا لا يمكن أن نقول إنها توجد بنفس المعنى الذى أوجد به أنا وتوجد به حجرتى . والعلاقة .. « فى » شىء من الممكن أن تفكر فيه وأن ندركه لأننا إن لم ندركه فلن نستطيع أن ندرك الجملة « أنا فى حجرتى » ، وقد ذهب كثير من الفلاسفة متبعين كانت إلى أن العلاقات من عمل العقل وأن الأشياء فى ذاتها ليس بينها علاقات . بل إن العقل يجمع بين الأشياء فى فعل واحد من أفعال الفكر وبذلك يوجد العلاقات التى يحكم على الأشياء بأنها تحتويها ..

ومع ذلك فإن هذه النظرية قابلة لاعتراضات تشبه تلك الاعتراضات التى أثرناها من قبل ضد كانت : ويبدو لى أن من الواضح أن الفكر ليس هو السبب فى صحة القضية « أنا فى غرقى » ، فقد يكون من الصحيح أن أبا مقص (اسم حشرة) فى غرقى رغم أننى لا أدرك هذه الحقيقة . ولا يدركها أبو مقص ولا يدركها أى شخص آخر إذ أن هذا الحكم يتعلق فقط بأبى مقص والحجرة ولا يتوقف على أى شىء آخر . وعلى ذلك فالعلاقات كما سنرى بتفصيل أوسع فى الفصل التالى — يجب أن توضع فى عالم ليس بعالم عقلى ولا طبيعى وهذا العالم ذو أهمية عظيمة للفلسفة ولمشا كل الفلسفة الأولية على وجه الخصوص : وفى الفصل التالى سوف نوالى توضيح ماهيته وأثره على المشا كل التى انتهينا من معالجتها الآن .

الفصل التاسع

عالم الكليات

رأينا في نهاية الفصل السابق أن ذواتنا كالعلاقات يظهر أن لها وجودا مختلفا بشكل ما عن وجود الأشياء الطبيعية ومختلفا أيضا عن وجود العقول ووجود موضوعات الحس . وفي هذا الفصل علينا أن ننظر في ماهية هذا النوع من الوجود وكذلك في الأشياء التي لها مثل هذا النوع من الوجود وسنبدا بالمسألة الأخيرة .

والمشكلة التي نحن بصدد حلها الآن مشكلة قديمة جدا إذ أن أفلاطون هو الذي أدخلها في الفلسفة فتنظريه أفلاطون ، في المثل ، ما هي الا محاولة لحل هذه المشكلة بعينها . وفي رأي أنها من أكثر المحاولات نجاحا الى الآن . والنظرية التي سنقررها فيما يأتي هي الى حد كبير نظرية أفلاطون مع شيء من التعديلات التي ظهرت ضرورتها على مر الزمن

نشأت هذه المشكلة عند أفلاطون كما يلي تقريبا : نأخذ مثلا فكره كالعدالة فإذا سألنا انفسنا ما هي العدالة كان من الطبيعي أن نبدأ بالنظر في هذا الفعل العادل وذاك الفعل العادل والفعل العادل الآخر للكشف عما هو مشترك بينها . ولا بد أنها جميعا بمعنى ما تشارك في ماهية مشتركة توجد في أي شيء عادل ولا توجد في أي شيء آخر . وهذه الماهية المشتركة التي بفضلها كانت هذه الأمثال جميعا عادلة هي العدالة نفسها ، ذلك الجوهر الخالص الذي ينتج تعدد الأفعال العادلة من اختلاط حقائق الأفعال العادية به . ومثل هذا القول يمكن أن يقال عن أي كلمة أخرى

تنطبق على عدد من الأشياء الجزئية لأنها جميعا تشترك في طبيعة أو جوهر مشترك كالياض مثلا . وهذا الجوهر الخالص هو ما يسميه أفلاطون « بالمثال » أو « الصورة » (ولا يجب أن نفترض أن « المثل » بالمعنى الذى يقصده توجد في العقول ولو أنها قد تدرك بالعقل) ومثال العدالة ليس أى شيء عادل بل هو شيء آخر خلاف الأشياء الجزئية شيء تشارك فيه الأشياء الجزئية ولما كان غير جزئى فلا يمكن أن يوجد في عالم الحس وزيادة على ذلك فإنه ليس بفن أو متغير كالأشياء المحسوسة . بل هو باق بذاته وثابت وغير فاسد .

وهكذا وصل أفلاطون الى عالم فوق العالم المحسوس أكثر حقيقة من عالم الحس العادى هو عالم المثل غير المتغير الذى يعطى وحده العالم الحسى كل ما قد ينسب إليه من انعكاس باهت للحقيقة . فالعالم الحقيقى حقا في نظر أفلاطون هو عالم المثل إذ أنتما هما حاورنا أن نقول عن الأشياء الموجودة في عالم الحس فإننا نتجح فقط في القول بأنها تشارك في هذا المثال أو ذاك أى تلك المثل التى تكون لذلك جميع خصائص الأشياء . ويصبح من السهل حينئذ أن يقودنا هذا الى مذهب صوفى ، فنحن قد نأمل في ساعة تجل صوفية أن نرى المثل كما نرى الأشياء الحسية وقد نتخيل أن المثل موجود في السماء . وهذه التطورات الصوفية طبيعية جداً إلا أن أساس النظرية يوجد في المنطق وعلى هذا الاعتبار يجب أن ننظر إليها .

إرتبطت كلمة « مثال » على مر الزمان بأشياء كثيرة تضللنا تماما إذا ما طبقت على « مثل » أفلاطون وعلى ذلك فسنستعمل كلمة « كلى » بدلا من كلمة « مثال » لنشرح ما قصده أفلاطون . وجوهر ذلك النوع من الذوات الذى عناه أفلاطون هو أنه معارض للأشياء الجزئية الموجودة في الاحساس . فنحن نطلق على كل ما يحس أو ما هو مماثل في طبيعته لما يحس كلمة جزئى وبخلاف ذلك فإن الكلى هو أى شيء تشترك فيه جزئيات كثيرة وله هذه الخصائص التى كما رأينا تميز العدالة والياض من الأفعال العادلة والأشياء البيضاء .

وإذا ما اخترنا الكلمات العادية وجدنا بشكل عام أن أسماء الاعلام تدل على

الجزئيات في حين ان الاسماء الاخرى والصفات واحرف الجر والافعال تدل على الكليات . وتدل الضمائر على الجزئيات إلا أنها مشتركة فلا نعرف اى جزئى تدل عليه الا حسب النص او الظروف التى تستخدم فيها . وكلمة « الآن » تدل على جزئى هو اللحظة الراهنة . إلا انها كالضمائر تدل على جزئى مشترك المعنى اذ ان الحاضر دائم التغير .

وسنرى أنه لا يمكن تكوين جملة بدون كلمة تدل على كلى . وأقرب مثال هو مثل هذه القضية « أنا أحب هذا » فحتى في هذه القضية تدل كلمة « أحب » على كلى إذ يمكن أن أحب أشياء أخرى كما أل أنا سأأخرين قد يحبون أشياء أخرى وعلى ذلك فكل الحقائق تتضمن كليات وكل معرفة للحقائق تتضمن إدراكا مباشرا للكليات وإذا كانت جميع الكلمات التى توجد في القاموس تقريبا تدل على كليات فإن من الغريب ألا نجد من الأشخاص إلا القليلين - فيما عدا دراسى الفلسفة - هم الذين يتحققون من وجود ذوات كالكليات . طبيعى أننا لا نفكر في تلك الكلمات التى لا تدل على جملة ما على الجزئيات وإذا ما اضطررنا إلى التفكير في كلمة تدل على كلى فإننا نفكر فيها على أنها تدل على جزئى مندرج تحت كلى . فاذا سمعنا مثلا الجملة « قطع رأس شارل الاول » فاننا طبعا سنفكر في شارل الاول وفي رأس شارل الاول وفي عملية قطع رأسه وكل هذه جزئيات ولكننا لا نفكر فيها تعنيه كلمة « رأس » أو كلمة « قطع » التى هى كليات فنحن نشعر بأن مثل هذه الكلمات ليست تامة وليست جوهرية . ويظهر أنها تتطلب نصا قيل أن يمكن أن نقرر شيئا بصددها . ومن هنا أمكن أن نتحاشى كل ملاحظة عن الكليات إلى أن ألزمتنا الفلسفة الانتباه إليها .

وحتى في دائرة الفلسفة يمكننا أن نقول بوجه عام أن هذه الكليات التى أطلق عليها الصفات والاسماء فقط هى التى لو حظت بشدة وفي أغلب الأحيان بينهما صرف النظر عادة عن الكليات التى تسمى بالافعال واحرف الجر وكان لحذفها أثر كبير على الفلسفة . وليس من الصعب أن نقول أن معظم الميتافيزيقات منذ أيام سينيوزا قد حددوها هذا الحذف . والطريقة التى حدث ذلك بها هى باختصار كما يلي . إذا تحدثنا بوجه عام فإننا نقول إن الصفات

المشتركة والأسماء المشتركة تعبر عن صفات وخواص للأشياء الفردية في حين أن حروف الجر والأفعال ترمى إلى بيان علاقات بين شيئين أو أكثر . وعلى ذلك فإن اغفال أحرف الجر والأفعال أدى الى الاعتقاد بأن كل قضية يمكن النظر إليها باعتبار أنها تسند صفة الى شيء واحد أكثر من أنها تعبر عن علاقة بين شيئين أو أكثر . وعلى ذلك افترض أنه لا يمكن أن يكون هناك في النهاية ذواتا كالعلاقات بين الأشياء . وعلى ذلك فإما أن يكون هناك شيء واحد في العالم أو إذا وجدت أشياء متعددة فإنها لا يمكن أن تتفاعل فيما بينها إذ أن أى تفاعل ينبغي أن يكون علاقة والعلاقات مستحيلة .

وأول هذين الرأيين وهو الذى قال به سينوزا والذى يقول به في أيامنا هذه مستر برادلى وفلاسفة كثيرون آخرون يسمى مذهب الوحدة Monism أما رأى الثانى الذى قال به لينتز ولكنه قليل الانتشار في هذه الأيام فيسمى مذهب الذرات الروحية (المونادات) Monadism لأن كل شيء من الأشياء المنعزلة يسمى ذرة روحية (موناد) وكلا هاتين الفلسفتين المتعارضتين على ما هما عليه من الطرافة قد تتجستا في رأى عن حصر الانتباه دون داع في نوع واحد من الكليات وهو ذلك النوع الذى نرمله بالصفات والأسماء أكثر مما نرمله بالأفعال وأحرف الجر .

والحقيقة أنه إذا رغب أحد في أن ينكر انكارا تاما وجود مثل هذه الأشياء التى نسميها كليات فالتا نجد أننا لا نستطيع أن نبرهن بدقة على أن هناك ذواتا كالصفات ، أى الكليات التى نرملها بالصفات والأسماء في حين أننا نستطيع تثبيت ضرورة وجود علاقات ، أى ذلك النوع من الكليات الذى نرمله بالأفعال وأحرف الجر . ولنوضح ذلك بكلى و البياض ، فإذا اعتقدنا أنه يوجد مثل هذا الكلى فالتا سنقول أن الأشياء بيضاء لأن فيها صفة البياض وهذا الرأى على كل حال قد أنكره بركى وهيوم بشدة وتابعهما في ذلك تجريبيون متأخرون وقد ظهر

إنكارهما في صورة إنكار وجود مثل هذه الأشياء التي نسميها ، بالمعاني المجردة ، فقد قالوا أننا إذا ما أردنا أن نفكر في البياض فالتنا نكون صورة لشيء جزئي أبيض ثم نفكر واضعين هذا الجزئي أمام أعيننا ومحتسين ألا نستنتج شيئا يتعلق به لا نستطيع أن نرى أنه ينطبق أيضا على أي شيء أبيض آخر . ولا شك أن هذا صحيح إلى حد كبير باعتبار أنه يشرح عملياتنا العقلية الفعلية . ففي الهندسة مثلا إذا ما أردنا أن نبرهن على شيء عن جميع المثلثات فالتنا نرسم مثلثا جزئيا ونفكر فيه محتسين من استخدام أية خاصية لا تشترك فيها المثلثات الأخرى . ولكي يتحاشى المبتدىء الخطأ فإنه غالبا ما يجد أن من المفيد أن يرسم عدة مثلثات مختلف بعضها عن بعض بقدر الامكان لكي يتأكد من أن برهنته يمكن أن تنطبق عليها جميعاً . إلا أن صعوبة ما تنشأ بمجرد أن نسأل أنفسنا كيف نعرف أن شيئا ما هو أبيض أو مثلثا . فإذا أردنا أن نتجنب كليي البياض و المثلثية ، فالتنا سنختار شيئا جزئيا أبيض أو مثلثا جزئيا ونقول إن أي شيء يكون أبيض أو مثلثا إذا ما كان له نفس الشبه الذي لجزئياتنا المختارة . ولكن الشبه المرجو سيكون حينئذ كليا فما دامت هذه الأشياء البيضاء الجزئية وهذه خاصية الكل . ويصبح مما لا جدوى منه أن نقول أن هناك شيئا مختلفا لكل زوج لالتنا يجب أن نقول حينئذ أن هذه التشابهات يشبه أحدها الآخر وهكذا ونضطر أخيرا إلى اقرار الشبه على أنه كلي . وعلاقة التشابه لذلك يجب أن تكون كليا صحيحا وإذا اضطررنا إلى اقرار هذا الكلي فالتنا نجد أنه يصبح غير جدير بالاعتبار أن تخرج نظريات صعبة غير وجيهة لتجنب الاعتراف بكليات مثل البياض و المثلثية .

ولقد أخفق بركلي وهيوم في ملاحظة هذا الخطأ في إنكارهما للمعاني المجردة ، لأنها كمعارضيهما فكرا فقط في الصفات وأنكر كلاهما العلاقات ككليات وبذلك يكون عندنا اعتبار يبدو فيه العقليون على حق كمعارضين

للتجريبيين بالرغم من أن استنتاجات العقليين إذا اتصفت بشيء فأنما تتصف بتعرضها للخطأ أكثر من استنتاجات التجريبيين نظرا لاغفال أو إنكار العلاقات .

وإذا رأينا الآن أنه لا بد من وجود ذوات كالكياليات فإن النقطة التالية التي يجب أن نبرهن عليها هي أن وجودها ليس مجرد وجود عقلي ونعني بذلك أن أي موجود ينتمي إليها مستقل عن كونه معقولا أو عن فهمه بواسطة العقول بأي طريقة . ولقد أشرنا إلى هذا الموضع في نهاية الفصل السابق ولكن يجب أن نرى الآن بطريقة أكمل إلى أي نوع من أنواع الوجود تنتمي الكياليات .

ولننظر الآن في قضية مثل : أدنبرة شمال لندن ، فعمدنا هنا علاقة بين مكانين . ويبدو من الواضح أن العلاقات قائمة مستقلة عن معرفتنا لها . فإذا ما عرفنا أن أدنبرة تقع شمال لندن فنحن نعرف شيئا له علاقة فقط بأدنبرة ولندن . ولنا نحن الذين نسب صدق القضية بمعرفتنا لها . بل بالعكس إننا نفهم حقيقة كانت موجودة قبل أن نعرفها .

فالمكان الذي تقع عليه أدنبرة يقع شمال المكان الذي تقع عليه لندن حتى ولو لم يكن هناك آدميون . يعرفون شيئا عن الشمال والجنوب . وحتى إذا لم تكن هناك عقول في الكون بالمرّة — وينكر هذا كثير من الفلاسفة سواء للأسباب التي أبدأها بركلي أو الأسباب التي أبدأها كانت . وليكتنا قد فرغنا من النظر في هذه الأسباب ورأينا أنها غير كافية . ولذلك ففي إمكاننا الآن أن نسلم بصحة أنه لا شيء عقلي سبق لنا افتراضه في الحقيقة التي تقول أن أدنبرة تقع في شمال لندن . إلا أن هذه الحقيقة تتضمن علاقة : إلى الشمال من ، التي هي كلي ويكون من المحال ألا تتضمن الحقيقة كلها شيئا عقليا إذا كانت العلاقة : إلى الشمال من ، التي هي جزء مكون للحقيقة قد تضمنت شيئا عقليا . ولهذا يجب أن نعترف بأن العلاقة كالألفاظ التي تتعلق بها ليست متوقفة على الفكر بل تنتمي إلى العالم المستقل الذي يدركه الفكر ولكنه لا يخلقه .

ومع ذلك فإن هذه النتيجة تعترضها صعوبات وهي أن العلاقة ، إلى الشمال من ، لا يبدو أنها توجد بنفس المعنى الذي توجد به أدنبرة ولندن فإذا سألنا متى وأين توجد هذه العلاقة ، فإن الجواب يجب أن يكون ، إنها لا توجد في مكان ولا زمان ، فلا يوجد أي مكان أو زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة ، إلى الشمال من ، فهي لا توجد في أدنبرة كما أنها لا توجد في لندن إذ أنها تتعلق بالاثنتين وهي محايدة باعتبار أنها بينهما كما أننا لا نستطيع أن نقول أنها توجد في أي زمان معين وإذا كان كل ما يمكن أن يدرك بالحواس أو بالتأمل الباطني يوجد في زمان معين لذلك فإن العلاقة ، إلى الشمال من ، تختلف اختلافا أساسيا عن مثل هذه الأشياء فهي ليست في مكان ولا في زمان كما أنها ليست مادية أو عقلية . ومع ذلك فإنها شيء ما .

ذلك النوع الأقرب من الوجود الذي ينتمي إلى الكليات قد أدى بالناس بوجه عام إلى أن يفترضوا أنها عقلية حقا . نحن نستطيع أن نفكر في الكلي وتفكيرنا عندئذ يوجد بمعنى عادي تماما كأي عملية عقلية أخرى . ولنفترض مثلا أننا نفكر في البياض فعندئذ يمكن أن يقال بمعنى ما أن البياض في عقلنا . وهنا نكون بإزاء نفس الغموض الذي لاحظناه عند مناقشة بركلي في الفصل الرابع فليس البياض بالمعنى الدقيق هو الذي في عقلنا بل الذي يوجد هو عملية التفكير في البياض فالغموض المرتبط بكلمة ، فكرة ، والذي لاحظناه في حينه هو السبب في الخاط هنا أيضا .

فالبياض يكون ، فكرة ، بأحد معاني هذه الكلمة أقصد بالمعنى الذي ينشأ به عن موضوع فعل التفكير . وعلى ذلك إذا لم نحذر الغموض فقد نظن أن البياض ، فكرة ، بالمعنى الآخر أي فعل التفكير . وهكذا نصل إلى الظن بأن البياض عقلي ولكننا بتفكيرنا على هذا النحو نسلب الكلمة صفتها الجوهرية وهي ، الكلية ، إذ أن فعل التفكير عند شخص في وقت ما هو شيء مختلف عن فعل التفكير عند نفس الشخص في وقت آخر . وعلى ذلك فإذا كان البياض هو الفكر كقابل

لموضوعه فان رجلاين مختلفين لا يستطيعان أن يفكرافيه كما لا يستطيع رجل واحد أن يفكر فيه مرتين . أما ما تشترك فيه أنواع مختلفة من الأفكار عن البياض فهو موضوعها وهذا الموضوع مختلف عنها جميعا وعلى ذلك فالكليات ليست أفكاراً بالرغم من أنها موضوعات الأفكار عند ما نعرفها .

وسوف نجد من الملائم أن نقول عن الأشياء أنها موجودة Existing ، فقط عند ما تكون في الزمان . أى عند ما نستطيع أن نشير الى وقت معين توجد فيه غير مستبعدين إمكان وجودها في كل الأزمان وهكذا فالأفكار والمشاعر والعقول والأشياء الطبيعية موجودة Exist ولكن الكليات لا توجد بهذا المعنى وسوف نقول إنها كائنة Subsist أو أن لها كيانا أو كينونة Being على اعتبار أن كلمة كين Being تقابل كلمة وجود Existence من حيث أنها لا زمانية . ولذلك يمكن أن يوصف عالم الكليات بعالم الكينونة ، فعالم الكينونة غير متغير وثابت وتام ويعجب الرياضيين والمناطقه وواضعى المذاهب الميتافيزيقية وكل من يهوى الكلام أكثر مما يهوى الحياة . أما عالم الوجود فهو متغير وغامض ليس له حدود ظاهرة ولا تصميم أو تنظيم واضح — ولكنه يحتوى على جميع الأفكار والمشاعر وجميع موضوعات الحسن وجميع الأشياء الطبيعية وعلى كل ما يمكن أن يؤدي الى الخير والشر وكل ما يمكن أن يحدث اختلافا في قيمة الحياة والعالم . وبحسب طبائعنا العامة سوف نفضل التأمل في أحدهما عن التأمل في الآخر . أما ذلك الذى لا نفضله فإنه سوف يبدو لنا كظل باهت لذلك الذى نفضله ولا يكاد يستحق أن ننظر اليه على أنه حقيقى بأى معنى من المعانى . ولكن الحقيقة هو أن لكليهما نفس الحق فى استرعاء انتباهنا المحايد فكلاهما حقيقى وكلاهما ذو أهمية لدى الفيلسوف الميتافيزيقى . والواقع أننا بمجرد أن نميز هذين العالمين سرعان ما يصبح من الضروري أن ننظر فى علاقتهما .

الفصل العاشر

في معرفتنا للكليات

يمكن أن تقسم الكليات كما تقسم الجزئيات الى تلك التي تعرف معرفة مباشرة وتلك التي تعرف بالوصف وتلك التي لا تعرف ، لا بالمعرفة المباشرة ولا بالمعرفة بالوصف . وذلك فيما يتعلق بمعرفة فرد ما في وقت معين .

ولنتظر أولا في معرفة الكليات معرفة مباشرة . ولنبدأ فنقول إن من الواضح أننا نعرف معرفة مباشرة كليات مثل أبيض وأحمر واسود وحلو ومر وصلب الخ . أي أننا نعرف الصفات التي تمثلها موضوعات الحس فعندما نرى بقعة بيضاء فاننا نعرف لأول وهلة هذه البقعة الجزئية معرفة مباشرة . ولكن عندما نرى بقعا كثيرة بيضاء فاننا نتعلم بسهولة تجريد البياض الذي تشترك فيه جميعا وفي أثناء تعلمنا هذا نتعلم أيضا أن نعرف البياض معرفة مباشرة ويمثل هذه العملية نعرف معرفة مباشرة أي كلى آخر من نفس النوع . والكليات التي من هذا النوع يمكن أن تسمى الصفات الحسية ، ويمكن أن تفهم بمجهود من التجريد أقل مما يبذل في معرفة أي نوع آخر . كما تبدو أنها أقرب إلى الجزئيات من الكليات الأخرى .

ثم تنتقل إلى العلاقات . وأسهل العلاقات فهما هي تلك التي تقوم بين الأجزاء المختلفة لموضوع حس واحد مركب . فمثلا يمكن أن أرى بنظرة واحدة الصفحة التي أنا كتب عليها بأكملها وعلى ذلك فالصفحة بأكملها يتضمنها موضوع حس واحد . ولكنني أدرك أن بعض أجزاء من الصفحة إلى يسار أجزاء أخرى وبعضها يعلو البعض

الآخر ويبدو أن عملية التجريد في هذه الحالة تحدث كالآتي : أرى بالتتابع عدداً من موضوعات الحس يكون جزء منها إلى يسار الجزء الآخر . وأدرك كما في حالة ألبيع البيضاء المختلفة أن كل موضوعات الحس هذه تشترك في شيء ما . وبالتجريد أجد أن ما تشترك فيه هو علاقة معينة بين أجزائها أعني العلاقة التي أدعوها الوجود إلى اليسار من ، وبهذه الطريقة أعرف العلاقة الكلية معرفة مباشرة .

وتمثل هذه الطريقة أدرك علاقة القبلية والبعدية في الزمن . لتفترض أنني سمعت مجموعة أجراس متتابعة فعندما يذق آخر جرس في المجموعة فإني أستطيع أن أحتفظ بأصوات المجموعة كلها أمام عقلي وأستطيع أن أدرك أن الأجراس الأولى قد دقت قبل الوقت الحاضر . وأستطيع أن أجرد من أي من هذين المصدرين العلاقة الكلية للقبل والبعيد تماماً كما أجرد العلاقة الكلية الوجود إلى اليسار من . . وهكذا فإن العلاقات الزمنية كالعلاقات المكانية توجد ضمن العلاقات التي نعرفها معرفة مباشرة .

وثمة علاقة أخرى نعرفها معرفة مباشرة بنفس الطريقة تقريباً هي علاقة التشابه فإذا رأيت شيئين أخضرين في وقت واحد فإني أستطيع أن أرى أنهما متشابهان وإذا رأيت أيضاً لونا أحمر في نفس الوقت فإني أستطيع أن أرى أن الشئين الأخضرين يتشابهان بدرجة أكبر من تلك التي يشبه بها كل واحد منهما الشئ الأحمر وبهذه الطريقة أعرف معرفة مباشرة كل التشابه أو المشابهة

وتوجد بين الكليات كما يوجد بين الجزئيات علاقات نستطيع أن ندركها بطريقة مباشرة . وقد رأينا أننا نستطيع أن ندرك أن الشبه بين لونين أخضرين أكبر من الشبه بين لون أخضر ولون أحمر . وعلى ذلك فنحن نبحث في علاقة بين علاقيتين . وهي علاقة أكبر من ، ومعرفة هذه العلاقات بالرغم من أننا نحتاج إليها في معرفتنا صفات موضوعات الحس ، إلا أنها تظهر أنها مباشرة مثلها وأنها

وأنها يقينية كذلك (على الأقل في بعض الحالات) وعلى ذلك فهناك معرفة مباشرة للكليات كما أن هناك معرفة مباشرة لموضوعات الحس .

وإذا ما عدنا الآن إلى المعرفة الأولية التي تركناها بدون حل عندما بدأنا البحث في الكليات نجد أنفسنا في مركز يسمح لنا بأن نتناولها بطريقة أدعى للإطمئنان الذي لم يكن يمكننا من قبل . ولنعد الآن إلى القضية ، اثنان واثنان أربعة ، نجد أن من الواضح جدا على ضوء ما قيل إلى الآن أن هذه القضية تقرر علاقة بين الكلى ، اثنان ، والكلى ، أربعة ، . وهذا يثير قضية أخرى سنخاطر الآن بتقريرها وهي أن كل معرفة أولية تعالج فقط العلاقات بين الكليات . وهذه القضية لها أهمية كبرى . وهي نخطوبنا خطوات واسعة نحو حل صعوباتنا السابقة المتعلقة بالمعرفة الآلية .

والحالة الوحيدة التي تبدو فيها قضيتنا لأول وهلة كما لو كانت غير صحيحة هي الحالة التي تقرر فيها أى قضية أولية أن جميع جزئيات نوع معين تنتمى إلى نوع آخر أو أن جميع الجزئيات التي لها خاصية معينة لها أيضا خاصية أخرى . وفي هذه الحالة يبدو كما لو كنا نعالج الجزئيات التي لها الخاصية بدلا من الخاصية نفسها — والقضية ، اثنان واثنان أربعة ، هي في الحقيقة حالة في نفس الموضوع إذ أنه يمكن أن تصاغ في الصورة الآتية ، أى اثنان وإثنان تكون أربعة ، . أو ، أى مجموعة مكونة من زوجين هي مجموعة رباعية ، فإذا استطعنا أن نبين أن مثل هذه القضية تعالج في الحقيقة كليات فقط فإننا يمكن أن نعتبر أن قضيتنا قد برهن عليها .

ومن الطرق التي نكتشف بها ما تبحث فيه قضية ما ، أن نسأل أنفسنا ما هي الكلمات التي يجب أن نفهمها — أو بعبارة أخرى أى الموضوعات يجب أن نعرفه معرفة مباشرة — لكي نرى ما الذى تعنيه القضية . وبمجرد أن نعرف ما الذى تعنيه القضية يتضح أننا نعرف مباشرة بالضرورة ما تبحث فيه هذه القضية حقا . حتى قبل أن نعرف ما إذا كانت صحيحة أو خاطئة . وبتطبيق هذا الاختبار يتضح أن قضايا كبيرة بما قد يبدو أنها تعالج جزئيات لا تعالج في الحقيقة سوى كليات

فحتى إذا ما فسرنا القضية الخاصة ، إثنان وإثنان أربعة ، على أنها تعنى ، أى مجموعة مكونة من زوجين هى مجموعة رباعية ، فإنه يكون من الواضح أننا نستطيع أن نفهم القضية أى أن نرى ما تقرره بمجرد أن نعرف ما تعنيه كلمة مجموعة . وكلمة إثنان وكلمة أربعة . وليس من الضروري بالمرّة أن نعرف جميع الأزواج فى العالم . لأنه إذا كان ذلك ضروريا فمن الواضح أننا لم نكن لنستطيع أن نفهم القضية . إذ أن الأزواج متعددة إلى ما لا نهاية . ولذلك لا يمكن أن نعرفها جميعا . وهكذا فبالرغم من أن حكمنا العام يتضمن أحكاما عن جزئيات أزواج جزئية بمجرد أن نعرف أنه يوجد مثل هذه الأزواج الجزئية ، إلا أن الحكم نفسه لا يقرر أو يتضمن أن هناك مثل هذه الأزواج الجزئية . وعلى ذلك فإنه يعجز عن إصدار أى حكم كان عن أى زوج جزئى واقعى . فالحكم واقع على الزوج ، بمعنى كلى وليس على هذا الزوج أو ذاك .

وعلى ذلك فإن الحكم ، اثنان واثنان أربعة ، يتعلق بالكليات فقط ولذلك يمكن أن يعرفه أى شخص يعرف الكليات المذكورة مباشرة . ويستطيع أن يدرك العلاقة بينها . تلك العلاقة التى يقررها الحكم . ويجب أن نقبل كحقيقة واقعة توصلنا إليها بالتأمل فى معرفتنا أننا نمتلك القدرة على أن ندرك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحيانا وبالتالى على أن نعرف القضايا الأولية أحيانا كقضايا الرياضه والمنطق — والشئ الذى بدا غريبا لنا عند ما تناولنا مثل هذه المعرفة فيما قبل هو أنها ظهرت كما لو كانت التجربة وتسيطر عليها . إلا أننا يمكن أن نرى الآن أن هذا كان تنبأ عن خطأ . فإن أى حقيقة تتعلق بأى شئ يمكن أن يدرك بالتجربة لا يمكن أن تعرف مستقلة عن التجربة . فنحن نعرف معرفة أولية أن شيئين وشيئين معا أربعة أشياء ولكننا لا نعرف معرفة أولية أنه إذا كان برون وجونز اثنين وروبينصن وسميث اثنين فإن برون وجونز وروبينصن وسميث يكونون أربعة . والسبب هو أن هذه القضية لا يمكن أن نفهم بالمرّة إلا إذا ما عرفنا

أنه يوجد هناك أمثال برون وجوتز وروبنسن وسميث من الناس وهذا ما لا يمكن أن تعرفه إلا بالتجربة ، وعلى ذلك فإنه بالرغم من أن قضيتنا أولية إلا إن تطبيقها على الجزئيات الواقعية يتضمن التجربة . ولذلك تحتوى على عنصر تجريبي وهذه الطريقة فإن ما كان يبدو غامضا في معرفتنا الأولية يتضح أنه كان مؤسسا على خطأ

وما يساعد على زيادة إيضاح هذه النقطة أن نقابل بين حكمنا الأولي البحث وأى تعميم تجريبي آخر مثل د كل انسان فان . . فهنا أيضا نستطيع أن نفهم ما تعنيه القضية بمجرد أن نفهم الكليات التى تتضمنها القضية . وهى رجل وفان ومن الواضح أنه ليس من الضروري أن نعرف كل فرد من أفراد الجنس الإنسانى معرفة مباشرة لكى نفهم ما تعنيه قضيتنا . وهكذا فان الفرق بين قضية أولية كلية وتعميم تجريبي لا يكون فى معنى القضية بل فى طبيعة الدليل عليها . فالدليل فى التجربة سيتكون من الأمثلة الجزئية . فنحن نعتقد أن كل انسان فان لائنا نعرف أن هناك أمثلة لا تعد ولا تحصى من الرجال الذين يموتون . ولا يوجد أى مثل يدل على بقائهم على قيد الحياة بعد سن معينة . ونحن لا نصدقها (أى القضية) لائنا نرى العلاقة بين الكلى انسان والكلى فان . صحيح أنه اذا استطاع علم وظائف الأعضاء أن يبرهن عن طريق ما تدعيه القوانين العامة التى تخضع لها الأجسام الحية على أن أى مركب حى لا يمكن أن يعيش الى الابد فان ذلك يوجد ارتباطا بين الرجل والفناء . هذا الارتباط الذى يمكننا من أن نثبت قضيتنا دون الرجوع الى الدليل الخاص وهو الناس الذين يموتون . الا أن هذا لا يعنى الا أن تعميمنا قد دخل تحت تعميم أوسع لا يزال الدليل عليه من نفس النوع بالرغم من انه ينطبق على حالات أكثر . وتقدم العلم يقدم لنا باستمرار مثل هذا الدخول تحت الفروض ولذلك يقدم باستمرار أساسا استقراريا أوسع للتعميمات العلمية . ولكن بالرغم من أن هذا يعطينا درجة أكبر من اليقين فإنه

لا يعطينا نوعاً آخر منه واذن يظل الأساس النهائي استقرائياً . أى أنه يكون مستمداً من الشواهد . وليس ارتباطاً أولياً بين الكليات مثل ما نجد في المنطق والرياضة .

ولنلاحظ نقطتين متعارضتين تتعلقان بالقضايا الأولية العامة .
النقطة الأولى أنه إذا عرفت شواهد جزئية عديدة فإن قضيتنا العامة قد يتوصل إليها من الشاهد الأول بواسطة الاستقراء . أما الارتباط بين الكليات فقد يدرك فيما بعد فمثلاً قد نعرف أننا إذا رسمنا أعمدة على جوانب المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تتقابل في نقطة ويمكن تماماً أن نصل إلى هذه القضية أولاً من رسم الأعمدة بالفعل في حالات كثيرة فترى أنها تتقابل دائماً في نقطة ما . هذه التجربة قد تقودنا إلى أن نبحث عن البرهان العام وأن نجده . وهذه الحالات مألوفة لدى الرياضيين جميعاً

والنقطة الثانية أدعى إلى الانتباه وأكثر أهمية من الوجهة الفلسفية . وهي أننا في بعض الأحيان قد نعرف الحكم العام في حالات لا نعرف فيها شاهداً واحداً عليه . ولنأخذ مثلاً الحالة الآتية . نحن نعرف أن أى عددين يمكن أن يضربا في بعضهما ويكون الناتج عدداً ثالثاً يسمى الحاصل . ونعرف أن كل زوج من الأعداد الصحيحة التي حاصل ضربها أقل من مائة قد ضربت بالفعل في بعضها ورصدت قيمة حاصل الضرب في جدول الضرب . ولكننا نعرف أيضاً أن عدد الأعداد الصحيحة لا نهائي وأن عدداً محدوداً فقط من أزواج الأعداد الصحيحة هو الذي فكر فيه الإنسان أو سيفكر فيه . ومن هذا ينتج أن هناك أزواجاً من الأعداد الصحيحة لم يفكر فيها الإنسان ولن يفكر وأنها جميعاً من الأعداد الصحيحة التي حاصل ضربها فوق المائة . ومن هنا نصل إلى الحكم : كل حاصل لعدين صحيحين بما لم يفكر فيها ولن يفكر فيها أى إنسان يكون فوق المائة . . فهنا حكم عام لا ننكر صدقه . إلا أننا لانستطيع أن نقدم أى شاهد من طبيعة الحالة نفسها لأن كل عددتين يمكن أن تفكر فيهما يستبعدهما الحكم .

وهذا الامكان — إمكان معرفة الأحكام العامة التي لا يمكن أن تقدم شواهد لها — كثيرا ما تنكره لأننا لا نلاحظ أن معرفة مثل هذه الأحكام يحتاج فقط إلى معرفة العلاقات بين الكليات ولا يحتاج إلى أي معرفة لشواهد عن الكليات التي بين أيدينا . إلا أن معرفة مثل هذه الأحكام العامة لازمة تماما لجزء كبير مما يجب أن نقر معرفته على وجه العموم . مثلاً رأينا في الفصول الأولى أننا نحصل على معرفة الأشياء الطبيعية المقابلة لموضوعات الحس عن طريق الاستنتاج فقط وأنها ليست أشياء نعرفها معرفة مباشرة ومن هنا لا يمكن أبداً أن نعرف أي حكم من نوع « هذا شيء طبيعي » حيث نقصد بكلمة « هذا » شيئاً يعرف معرفة مباشرة . وينتج عن ذلك أن كل معرفة تتصل بالأشياء الطبيعية هي بحيث لا يمكن أن تضرب لها مثلاً موجوداً بالفعل . فنحن نستطيع أن نأتي بشواهد لموضوعات الحس التي يستدعي بعضها بعضاً ولكننا لا نستطيع أن نأتي بشواهد عن الأشياء الطبيعية الموجودة بالفعل . ومن هنا كانت معرفتنا للأشياء الطبيعية معتمدة كلية على إمكان المعرفة العامة التي لا نستطيع أن نأتي بشواهد لها . ومثل هذا ينطبق على معرفتنا لعقول الناس الآخرين أولاً نوع من الأشياء لا نعرف شواهد معرفة مباشرة . ويمكننا الآن أن نلقى نظرة على مصادر معرفتنا كما بدت في سياق تحليلنا . علينا أولاً أن نميز بين معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق . وفي كل منهما يوجد نوعان الأول مباشر والثاني مستنتج ومعرفتنا المباشرة للأشياء التي سميناها المعرفة المباشرة تتركب من نوعين حسب كون الأشياء المعروفة جزئية أو كلية . وفي معرفة الجزئيات لدينا المعرفة المباشرة لموضوعات الحس ولذواتنا أيضاً (على وجه الاحتمال) . وفي معرفة الكليات لا يبدو أن هناك مبدأ يمكن أن نقرر على أساسه ما الذي يعرف بمعرفة مباشرة . إلا أن من الواضح أن من بين ما يعرف بهذه الطريقة الصفات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والتشابه وبعض كليات منطقية مجردة . أما معرفتنا المستنتجة للأشياء التي نسميها معرفة بالوصف . فهي تتضمن دائماً كلا من المعرفة المباشرة للأشياء ومعرفة الحقائق . ويمكن أن نسمى معرفتنا المباشرة للحقائق المعرفة الذوقية وقد تسمى الحقائق التي تعرف بهذه الطريقة

الحقائق الواضحة بذاتها . وبين هذه الحقائق تدخل تلك التي تثبت فقط ما تدركه الحواس ويدخل أيضا بعض المبادئ المجردة المنطقية والرياضية وبعض القضايا الاخلاقية (بالرغم من أنها تكون أقل يقينية) . وتكون معرفتنا المستنتجة من كل شيء يمكن أن نستنتجه من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام مبادئ القياس الواضحة بذاتها .

وإذا صح التلخيص السابق فإن كل معرفتنا للحقائق تعتمد على المعرفة الذوقية ولذا يصبح من المهم أن نبحث طبيعة ومدى المعرفة الذوقية بنفس الطريقة التي بحثنا بها في مرحلة سابقة في طبيعة ومدى المعرفة المباشرة . ولكن معرفة الحقائق تثير مشكلة أبعد بالنسبة الى معرفة الأشياء وهي مشكلة الخطأ . فإن بعض معتقداتنا يتضح أنه خاطيء . ولذلك يصبح من الضروري أن نبحث في كيف يمكن أن نميز — إذا تسنى لنا ذلك — المعرفة من الخطأ . وهذه المشكلة لا تنشأ بالنسبة للمعرفة المباشرة لأن ما يكون موضوعا لمعرفة مباشرة حتى في الأحلام وفي الهلوسة لا يتضمن خطأ مادما لا نذهب إلى حد ما وراء الموضوع المباشر . فالخطأ لا ينشأ إلا عند ما ننظر إلى الموضوع المباشر أى موضوع الحس كعلامة لموضوع طبيعي وهكذا فإن المشاكـل المرتبطة بمعرفة الحقائق أصعب من تلك التي تتعلق بمعرفة الأشياء . والآن فلنختبر طبيعة ومدى الأحكام الذوقية كمشكلة أولى ترتبط بمعرفة الحقائق .

الفصل الحادى عشر

فى المعرفة الذوقية

هناك اعتقاد شائع بين الناس وهو ان كل ما نعتقد به ينبغى ان يكون فى استطاعتنا البرهنة عليه . او على الاقل ان نبين انه محتمل الى حد بعيد — ويشعر الكثير ان اعتقادا لا يمكن ان نأتى بمبرر له هو اعتقاد لا يوافق عليه العقل . وهذا الراى صحيح على وجه الاجمال فكل اعتقاداتنا العلمية تقريبا إما انها مستنتجة او قابلة للاستنتاج من معتقدات أخرى نرى انها تبررها . وغالبا ما يكون المبرر قد نسى أو أنه لم يكن ماثلا أمام العقل بصورة شعورية فى وقت ما . فالقليل منا يسألون أنفسهم مثلا ما السبب الذى يدعونا لأن نفترض أن الخبز الذى سنأكله توا سوف لا يصبح ساما . إلا أننا نشعر إذا ما أمعنا النظر أن من الممكن أن نجد سببا وجيها تماما حتى ولو كنا غير مستعدين له فى أية لحظة . ومن ثم نكون على حق فى هذا الاعتقاد غالبا .

ولكن لتخيل سقراط معانداً يستمر فى طلب مبرر لكل مبرر نأتى له به . فلا بد أننا سننساق إن عاجلا أو آجلا وفى الأغلب قبل أن يمر وقت طويل إلى حيث لا نستطيع أن نجد أى مبرر أبعد . ويصبح من المؤكد تقريبا أننا لا يمكن أن نكتشف ولو نظريا أى مبرر وراء هذا المبرر . وإذا بدأنا بالمعتقدات العامة فى الحياة اليومية يمكن أن نرتد إلى الوراء من نقطة الى نقطة إلى أن نصل إلى مبدأ عام

أو شاهد لمبدأ عام يبدو واضحاً كل الوضوح ولا يمكن أن يكون بنفسه قابلاً لأن يستنتج من شيء آخر أكثر وضوحاً . وفي معظم مسائل الحياة العامة مثل ما إذا كان طعامنا مغذ وليس ساماً ، سترتد إلى الوراثة إلى المبدأ الاستقرائي الذي ناقشناه في الفصل السادس .

ولكن لا يبدو أن هناك ارتداداً أبعد فيما وراء ذلك . فالمبدأ نفسه يستخدم باستمرار في برهنتنا ، أحياناً عن وعي وأحياناً عن غير وعي . ولكن لا يوجد استدلال يبدأ من مبدأ أبسط من ذلك ، وواضح بذاته ويقودنا إلى مبدأ الاستقراء كنتيجة له . وينطبق هذا أيضاً على المبادئ المنطقية الأخرى فصدق المبادئ الواضح لنا ونحن نستخدمها في تركيب البراهين إلا أنها هي نفسها أو على الأقل بعضها منها لا يمكن البرهنة عليه .

ومع ذلك فليس الوضوح بالذات قاصراً على ما يوجد بين المبادئ العامة بما لا يقبل البرهنة — فإذا سلينا بعدد معين من المبادئ المنطقية فإن الباقي يمكن أن يستنتج منها . ولكن القضايا المستنتجة تكون في الغالب واضحة بذاتها تماماً كذلك التي سليناها بدون برهان . وزيادة على ذلك فإن الحساب بأجمعه يمكن أن يستنتج من المبادئ العامة للمنطق إلا أن المبادئ البسيطة للحساب مثل ، إثنتان وإثنتان أربعة ، واضحة بذاتها تماماً كمبادئ المنطق .

وقد يبدو أيضاً — وإن كان هذا أكثر قبولاً للمناقشة — أن هناك مبادئ أخلاقية واضحة بذاتها مثل ، ينبغي أن نسعى وراء ما هو خير ، .

ويجب أن نلاحظ في جميع حالات المبادئ العامة أن الشواهد الجزئية التي تمثل الأشياء الشائعة أكثر وضوحاً من المبدأ العام . فمثلاً قانون عدم التناقض يقرر أن شيئاً ما لا يمكن أن يكون متصفاً بصفة معينة وليس متصفاً بها في نفس الوقت . ويتضح هذا بمجرد أن نفهمه ولكنه ليس واضحاً كوضوح أن وردة معينة نراها لا يمكن أن تكون حمراء وغير حمراء في نفس الوقت ويمكن بالطبع أن تكون أجزاء من الوردة حمراء وأجزاء أخرى غير حمراء أو أن تكون الوردة ذات لون بني بحيث لا يستطيع

نستطيع أن نعرف ما إذا كنا نسميه أحمر أم لا . ولكن من الواضح في الحالة الأولى أن الوردة بأكملها ليست حمراء . في حين أن في الحالة الثانية يتحدد الجواب نظريا بمجرد أن نستقر على تعريف دقيق لكلمة « أحمر » ، وفي استطاعتنا أن نصل إلى إمكان إدراك المبدأ العام عادة من الشواهد الجزئية والذين مرتو على البحث في التجريدات هم وحرصهم الذين يستطيعون أن يدركوا المبدأ العام دون الاستعانة بالشواهد

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها . بالإضافة إلى المبادئ العامة هي تلك التي نستنتجها مباشرة من الاحساسات . وسنطلق على هذه الحقائق اسم « حقائق الإدراك الحسى » . وعلى الأحكام التي تعبر عنها « أحكام الإدراك الحسى » ، ولكننا نحتاج إلى قدر معين من الاحتراس في الوصول إلى الماهية الصحيحة للحقائق الواضحة بذاتها . وموضوعات الحس الموجودة بالفعل ليست صادقة ولا كاذبة . فبقعة اللون المعينة التي أراها مثلا توجد بكل بساطة . فليست هي من نوع الأشياء التي تكون صادقة أو كاذبة : صحيح أن هناك مثل هذه البقعة وصحيح أن لها شكل معين ودرجة معينة من اللعان وصحيح أنها محاطة بألوان أخرى معينة ولكن البقعة نفسها كأي شيء آخر في عالم الحس هي من نوع مختلف أصلا عن الأشياء التي تكون صادقة أو كاذبة ولذلك لا يمكن أن نقول عنها على وجه الدقة أنها صادقة . وعلى ذلك فأى حقائق واضحة بذاتها قد تحصل عليها موضوعات الحس يجب أن تكون مختلفة عن موضوعات الحس التي نستنتج منها .

وقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الإدراك الحس الواضحة بذاتها ولو أن النوعين قد يندرجان عند التحليل الأخير . فهناك أولاً النوع الذي يقرر وجود موضوع الحس ببساطة بدون أن يحلله بأي طريقة من الطرق ، فنحن نرى بقعة حمراء ونحكم بأن « هناك بقعة حمراء » ولها صفات معينة ، أو بدقة أكثر « هناك هذا الشيء » ، وهذا نوع من الحكم الذوقي للإدراك الحسى . والنوع الثاني ينشأ عندما يكون موضوع الحس مركبا لدرجة ما من التحليل فإذا رأينا مثلا بقعة مستديرة حمراء فالتنا فحكم بأن « هذه البقعة حمراء مستديرة » وهذا أيضا حكم للإدراك الحسى ولكنه يختلف عن الحكم السابق

ففي هذا الحكم الذي نحن بصدده عندنا موضوع حس واحد له لون وله شكل فاللون أحمر والشكل مستدير وحكمنا يحلل الموضوع الى لونه وشكله ثم يربط بينهما ثانية بتقريره أن اللون الأحمر مستدير في الشكل ومثل آخر من هذا النوع من الأحكام هو « هذا يقع إلى يمين ذاك » حيث يكون « هذا » و « ذاك » شيئين بريان في وقت واحد وفي هذا النوع من الأحكام يحتوى موضوع الحس على مكونات لها علاقة بعضها مع بعض . ويقرر الحكم أن هذه المكونات لها هذه العلاقة .

ونوع آخر من الأحكام الذوقية يماثل أحكام الحس ولو أنه متميز تماما عنها هي أحكام الذاكرة وهناك خطر في غموض طبيعة الذاكرة يرجع الى أن تذكر شيء يميل الى أن يكون مصحوبا بصورة عن هذا الشيء إلا أن الصورة لا يمكن أن تكون ما تتركب منه الذاكرة ويمكن إدراك هذا من مجرد ملاحظة أن الصورة هي في الحاضر بينما الشيء المتذكر معروف أنه كان في الماضي . وزيادة على ذلك فأننا نستطيع بالتأكيد الى حد ما أن نقارن الصورة بالشيء المتذكر لدرجة أننا غالبا نعرف — في حدود واسعة نوعا ما — الى أي حد تكون صورتنا دقيقة . ولكن هذا يكون مستحيلا إذا كان الشيء — باعتبار أنه مقابل للصورة — مائلا أمام الذهن بطريقة ما . وعلى ذلك لا تكون الصورة جوهر الذاكرة ولكن الذي يكونه هو أن نحصل مباشرة أمام العقل على موضوع يميزه مع أنه كان في الماضي . وبهذا المعنى لولا حقيقة الذاكرة لما عرفنا أنه كان يوجد ماض بالمرة في وقت من الأوقات . ولما استطعنا أن نفهم من كلمة « ماض » أكثر مما يستطيع رجل أعشى أن يفهم من كلمة « ضوء » وهكذا يجب أن تكون هناك أحكام ذوقية للذاكرة . وعلى هذه الأحكام تتوقف نهائيا معرفتنا للماضي .

ومع ذلك فمسألة الذاكرة تثير صعوبة اذ أنها واضحة المغالطة ، وبذلك تلقى الشك على جدارة الأحكام الذوقية عامة بالثقة . وهذه الصعوبة ليست بالهينة ولكن فلتضيق أولا دائرة الصعوبة بقدر الامكان . وإذا تكلمنا بصورة عامة فأننا نقول إن

الذاكره جذيرة بالثقة بنفسه وضوح التجربة وقرب الوقت فإذا كان المنزل المجاور قد صعدته الصاعقة منذ نصف دقيقة فإن تذكرى لما رأيت وسمعت يكون جذيراً بالاعتماد عليه بدرجة أنه يصبح من السخف أن تشك فيها إذا كان قد حدث وهج بالمرّة ونفس القول ينطبق على التجارب الأقل وضوحاً ما دامت قريبة العهد وإنى لم تأكد كل التأكيد أنى منذ نصف دقيقة كنت جالساً فى نفس الكرسي الذى أجلس فيه الآن . فإذا ما استرجعت حوادث اليوم أجدها أشياء أنا متأكد منها تماماً . وأشياء أخرى أنا كد منها على وجه التقريب وأشياء ثالثة أستطيع أن أتأكد منها بالتفكير وباسترجاع شواهد من الملاحظات كما أجدها أشياء لست متأكداً منها بحال من الأحوال . فأنا متأكد من أنى تناولت طعام الإفطار هذا الصباح . ولكن إذا كنت لا أهتم بافتقاري كما يحب أن يكون الفيلسوف فأنى سأشك فى أمر تناوله . أما فيما يتعلق بالحديث أثناء الإفطار فأنى أستطيع أن أسترجع منه بعضاً بسهولة وبعضاً آخر بصعوبة وبعضاً ثالثاً لا أستطيع أن أسترجعه إلا مع شيء كبير من الشك كما أن البعض لا أسترجعه بالمرّة . وهكذا فهناك تدرج مستمر فى درجة وضوح ما أتذكره وضوحاً بالذات . وتدرج مقابل له فى جدارة ذاكرتى بالثقة .

وعلى ذلك يكون الحل الاول لصعوبة الذاكرة الخاطئة هو أن نقول أن الذاكرة لها درجات من الوضوح بالذات وهذه الدرجات تقابل درجات جدارتها بالثقة حتى نصل إلى نهاية الوضوح بالذات وضوحاً تاماً ونهاية الجدارة بالثقة جدارة تامة وذلك فى ذاكرتنا للحوادث الأخيرة القريبة العهد .

وقد يبدو مع ذلك أن هناك حالات يكون فيها الاعتقاد فى ذاكرة خاطئة بأجمعها اعتقاداً راسخاً جداً ومع المحتمل فى هذه الحالات أن ما يتذكر حقاً بمعنى كونه ماثلاً أمام العقل مباشرة ، يكون شيئاً آخر خلاف ما يعتقد فيه اعتقاداً خاطئاً ولو أنه شيء يرتبط به بوجه عام . يقال أن جورج الرابع قد اعتقد أخيراً أنه حضر معركة

واترلو لأنه كان دائما يقول إنه حضرها وفي هذه الحالة فإن ما يذكره مباشرة هو تقريره المتكرر. واعتقاده فيما كان يقرره (إذا وجد هذا الاعتقاد) ينتج عزربطه بالتقرير الذى يتذكره. وعلى ذلك لا تكون هذه الحالة حالة ذاكرة خالصة. وقد يبدو أن حالات الذاكرة الخاطئة يمكن أن تتناولها جميعها على هذا النحو. أى أن فى امكاننا ان نبين أنها ليست حالات ذاكرة بالمعنى الخالص بالمره.

وهناك نقطة هامة عن الوضوح بالذات توضحها مسألة الذاكرة وهى أن الوضوح بالذات له درجات فهو ليس صفة تحضر أو تغيب بكل بساطة بل هو صفة قد توجد إلى حد ما فى درجات ترتب من اليقين التام إلى الغموض الذى لا يمكن ادراكه تقريبا. ولحقائق الادراك الحسى ولبعض مبادئ المنطق أعلى درجة من الوضوح بالذات ولحقائق الذاكرة المباشرة درجة مماثلة تقريبا لتلك الدرجة ولبدأ الاستقرار. درجة من درجات الوضوح بالذات أقل من درجة مبادئ المنطق الأخرى. مثل ما ينتج عن مقدمة صادقة لا بد أن يكون صادقا، والوضوح بالذات الذى للذاكرة يقل كلما أصبحت أبعد فى الزمن وأكثر غموضا (وإذا تكلمنا بوجه عام) فانتا نقول إن حقائق الرياضة والمنطق تقل درجة وضوحها بذاتها كلما زاد تعقدها. أما الأحكام التى تقرر بذاتها قيمة اخلاقية أو جمالية فانها جديرة بأن يكون لها بعض الوضوح بالذات. ولكنه ليس وضوحا كبيرا

ودرجة الوضوح بالذات مهمة فى نظرية المعرفة لأنه اذا ما كان للأحكام (وهو ما يبدو أنه يحدث غالبا) درجة مامن الوضوح بالذات دون أن تكون صادقة لايلغى هذا بالضرورة كل ارتباط بين الوضوح بالذات والصدق بل نقول فقط انه اذا كان هناك صراع فانتا نحفظ بالحكم الاكثر وضوحا بالذات ونرفض الحكم الاقل وضوحا بالذات.

ويبدو مع ذلك أن من المحتمل جدا أن يربط (الوضوح بالذات) فكرتين مختلفتين، كما شرحنا سابقا، وأن أحدهما وهى التى تقابل أعلى درجة من درجات

الوضوح بالذات هي في الحقيقة ضمان للصدق موثوق به من بينما الاخرى التي تقابل جميع الدرجات الاخرى لاتعطينا ضمانا موثوقا به ، بل فقط احتمالا سابقا قويا أو ضعيفا . ومع ذلك فهذا مجرد رأى لانستطيع الان أن نتطور به إلى أبعد من هذا . وبعد ان عالجنا طبيعة الصدق سترجع الى موضوع الوضوح بالذات في ارتباطه بالتمييز بين المعرفة والخطأ .

الفصل الثاني عشر

الحق والباطل

إن معرفتنا للحقائق على خلاف معرفتنا للأشياء لها مقابل وهو الخطأ أما فيما يخص بالأشياء فقد نعرفها أو لا نعرفها ولا توجد حالة إيجابية للعقل يمكن أن نصفها بأنها معرفة خاطئة للأشياء. مادامنا نقتصر على المعرفة المباشرة. فكل ما نعرفه معرفة مباشرة يجب أن يكون شيئاً. وقد نستنتج استنتاجات خاطئة من معرفتنا المباشرة ولكن المعرفة المباشرة نفسها لا يمكن أن تكون خداعة. وعلى ذلك ليست هناك ثنائية فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة. ولكن هناك ثنائية فيما يتعلق بمعرفة الحقائق. فقد نعتقد بما هو باطل كما نعتقد بما هو حق. فنحن نعرف أن أناساً مختلفين يأخذون بآراء مختلفة ومتعارضة في موضوعات كثيرة مختلفة وإذن فمن الضروري أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة، وما دامت الاعتقادات الخاطئة تصدق بنفس القوة التي تصدق بها الاعتقادات الصحيحة فإنه يصبح من المسائل الصعبة أن نعرف كيف تميزها من الاعتقادات الصحيحة. كيف نعرف في حالة ما أن اعتقادنا ليس خاطئاً؟ هذا سؤال من أصعب الأسئلة لا يمكن أن نجيب عليه إجابة كاملة مرضية ومع ذلك فهناك سؤال مبدئي أقل صعوبة وهو: ماذا نعني بالحق والباطل وهذا السؤال المبدئي هو الذي سننظر فيه في هذا الفصل.

نحن لا نسأل في هذا الفصل كيف نعرف أن اعتقاداً ما هو حق أو باطل بل نسأل ماذا نعني بالسؤال عن الاعتقاد أهو حق أو باطل ونأمل في أن جواباً

واضحاً على هذا السؤال قد يعاوننا على الحصول على جواب على السؤال : ما هي الاعتقادات الحقّة . ولكننا حالياً لا نسأل إلا عن : ما هو الحق ؟ ، و : ما هو الباطل ؟ ، لا : أى الاعتقادات هو حق ؟ ، أو : أى الاعتقادات باطل ؟ ، ومن المهم أن نفصل فصلاً تاماً بين هذه الأسئلة ، إذ أن كل خلط بينها لابد أن ينتج إجابة لا يمكن تطبيقها على أى منها .

وهنا ثلاث نقاط يجب ملاحظتها في أثناء محاورتنا اكتشاف طبيعة الحق ، ثلاث حاجات يجب أن تستوفيها أى نظرية . وهى :

(١) نظريتنا في الحق يجب أن تكون بحيث تسلم بما يقابله وهو الباطل . وقد أخفق كثير من الفلاسفة في تحقيق هذا الشرط فقد كونوا نظريات ينبغي بمقتضاها أن يكون كل تفكيرنا حقاً ولذلك فقد كان من أصعب الأمور أن يجدوا مكاناً للبطل . وعلى هذا الاعتبار يجب أن تكون نظريتنا في الاعتقاد مختلفة عن نظريتنا في المعرفة المباشرة إذ أنه في حالة المعرفة المباشرة لم يكن من الضروري أن نعمل حساباً لآى مقابل .

(٢) يبدو من الواضح بعض الشيء أنه إذا لم يكن هناك اعتقادات لما أمكن أن يكون هناك حق أو باطل بالمعنى الذى يكون به للحق علاقة بالبطل فإذا ما تخيلنا عالماً من المادة فقط لم يكن هناك أى مجال للبطل في مثل هذا العالم . وبالرغم من أنه قد يحتوى على ما يمكن أن يسمى وقائع ، فإنه سوف لا يحتوى على أى حقائق بالمعنى الذى تكون به الحقائق أمورا من نوع الأمور الباطلة . وفي الواقع فإن الحق والبطل هما خاصيتان للعقائد والأحكام ومن هذا فإن عالماً من المادة فقط سوف لا يحتوى أيضاً على حق أو باطل مادام لا يحتوى على اعتقادات أو أحكام .

(٣) ولكن يجب أن نلاحظ أنه على عكس ما قلناه الآن ، فإن صدق أو كذب الاعتقاد ما يعتمد دائماً على شيء يوجد خارج الاعتقاد نفسه . فإذا اعتقدت أن شارل الأول مات مشنوقاً فإنى أعتقد بحق لا بسبب صفة جوهرية لاعتقادى يمكن أن

اكتشفها بمجرد اختبار الاعتقاد ، ولكن بسبب حادثه تاريخية حدثت منذ قرنين ونصف من الزمان . فإذا ما صدقت أن شارل الأول مات على فراشه فإن إعتقادي يكون باطلا وليست هناك درجة للوضوح في اعتقادي أو للحرص على الوصول إليه تمنعه من أن يصبح خاطئا .

ويكون الاعتقاد باطلا أيضا بسبب ما حدث منذ عهد طويل وليس بسبب أى صفة جوهرية في اعتقادي . وعلى ذلك فإن الحق والباطل بالرغم من أنهما خاصتان للاعتقادات فانهما خاصتان تعتمدان على العلاقات بين الاعتقادات والأشياء الأخرى . وليس على أى صفة داخلية للاعتقادات .

والحاجة الثالثة من الحاجات السابقة تقودنا إلى أن نسلم بوجهة النظر التي كانت في مجموعها شائعة بين الفلاسفة والتي تقول أن الحق يتلخص في صورة ما من صور المقابلة بين الاعتقاد والحقيقة الواقعة ومع ذلك فليس من السهل أن نكتشف صورة للمقابلة غير معرضة لاعتراضات لاتدحض . وبسبب ذلك وبسبب الشعور بأن الفكر لا يمكن أن يعرف متى يحصل على الحق إذا كان الحق يتلخص في مقابلة الفكر بشئ خارج عنه ، لهذين السببين انساق الفلاسفة إلى محاولة إيجاد تعريف للحق لا يتلخص في علاقته بشئ خارج عن الاعتقاد كلية . وأهم محاولة للوصول إلى تعريف من هذا النوع هي نظرية أن الحق يتكون من تماسك . ويقال أن علامة الكذب هو تخلف التماسك في مجموعة اعتقاداتنا وأن جوهر الحق هو أنه يكون جزءا من النظام التام التماسكي الذي هو الحق .

ومع ذلك فهناك صعوبة كبيرة في وجهة النظر هذه أو بالأحرى صعوبتان . الأولى أنه ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض امكان وجود مجموعة واحدة متماسكة من الاعتقادات . فيقدر كاف من التخيل قد يخترع روائي ما ماض للعالم قد يتعشى تماما مع ما تعرفه ولكنه يكون مخالفا تماما للماضي الحقيقي . ومن المؤكد أنه في المسائل العلمية أكثر من غيرها يوجد في الغالب فرضان أو أكثر يصدقان على

جميع الوقائع في موضوع ما . وبالرغم من أن رجال العلم في مثل هذه الحالات يحاولون إيجاد الوقائع التي تخطئ . جميع الفروض ما عدا واحدا ، فليس هناك من دليل على وجوب ضرورة نجاحهم باستمرار .

ومن الشائع في الفلسفة أيضا أنه يوجد فرضان متضادان قابلان لأن يفسرا جميع الوقائع . فيمكن مثلا أن تكون الحياة حلما طويلا وأن يكون للعالم الخارجي من الحقيقة ما للأشياء التي نراها في الحلم فقط . ولكن بالرغم من أن هذه النظرية لا تبدو متعارضة مع الوقائع المعروفة فليس هناك من سبب يدعونا تفضيلها على نظرية الإدراك العادي التي تذهب إلى أن الأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى توجد حقيقة وهكذا فإن التماسك كتعريف للحق يفشل لعدم وجود الدليل على أن هناك نظاما واحدا متماسكا .

والاعتراض الثاني على هذا التعريف للحق هو أنه يفترض أن معنى كلمة «تماسك» معروف في حين أن «التماسك» في الواقع يفترض صدق قوانين المنطق . فان قضيتين تكونان متماسكتين إذا كانت كل قضية منهما صادقة وتكونان غير متماسكتين إذا ما كانت إحداهما على الأقل كاذبة . والآن فلنرى كيف نعرف ما إذا كان كلا القضيتين يمكن أن يكون صادقا يجب أن تعرف حقائق من نوع قانون التناقض مثلا القضيتان « هذه الشجرة من أشجار الزان » و « هذه الشجرة ليست من أشجار الزان » ليستا متماسكتين بسبب قانون التناقض . ولكن إذا خضع قانون التناقض نفسه لاختبار التماسك فانه لا نجد إذا ما فرضنا أنه خطأ أنه لا شيء يصبح غير متماسك بعد ذلك مع أي شيء آخر . وعلى ذلك فان قوانين المنطق تقدم الهيكل أو الإطار الذي يطبق في حدوده اختبار التماسك . أما هذه القوانين نفسها فلا يمكن أن تقام على هذا الاختبار .

وللسببين السابقين لا يمكن أن نقبل التماسك كتفسير لمعنى الحق بالرغم من أنه يعتبر غالبا أهم اختبار للحق بعد أن يصبح مقدار معين من الحق معروفا — وعلى ذلك نعود إلى القول بأن مقابلة الحقيقة الواقعة تكون طبيعة الحق ويبقى أن

نحدد بالضبط ما الذى تعنيه كلمة حقيقة واقعة وما طبيعة المقابلة التى يجب أن توجد بين الاعتقاد والحقيقة الواقعة لكي يكون الاعتقاد صحيحا .

ووفقا لحاجاتنا الثلاث يجب علينا أن نبحث عن نظرية للحق (١) تسمع للحق بأن يكون له مقابل وهو الباطل (٢) وتجعل للحق خاصية للاعتقادات إلا أنها (٣) تجعله خاصية تتوقف كلية على العلاقة بين الاعتقادات والأشياء الخارجية .

وضرورة إفساح المجال للباطل تجعل من المستحيل أن ننظر إلى الاعتقاد على أنه علاقة بين العقل وشيء واحد ، تلك العلاقة التى يمكن أن نقول أنها هى التى نعتقد بها . فإذا نظرنا إلى الاعتقاد على هذا النحو فإنا نجد أنه كالمعرفة المباشرة لا يترك مجالا للتقابل بين الحق والباطل بل يصبح من الضروري أن يكون حقا دائما . ويمكن أن نوضح هذا بالأمثلة ، يعتقد عطية — بل خطأ أن ديدمونا تحب كاشيو . ولا يمكن أن نقول أن هذا الاعتقاد يتكون من علاقة بشيء واحد وهو ديدمونا تحب كاشيو ، لأنه إذا كان هناك مثل هذا الشيء كان الاعتقاد حقا ولكن ليس هناك فى الواقع مثل هذا الشيء ولذلك لا يمكن أن يكون لعطيل أى علاقة بهذا الشيء وعلى ذلك لا يمكن أن يتكون اعتقاده من علاقة بهذا الشيء .

ويمكن أن يقال أن اعتقاده علاقة بشيء مخالف أى ديدمونا لكاشيو ، ولكن اقتراض وجود مثل هذا الشيء إذا كانت ديدمونا لا تحب كاشيو صعب كافتراض وجود ديدمونا لكاشيو ، وعلى ذلك يكون من الأجدر أن نبحث عن نظرية للاعتقاد لا تجعله يتكون من علاقة بين العقل وشيء واحد .

من الشائع أن نفهم العلاقات كما لو كانت تقوم دائما بين حدين والواقع أن الحالة ليست هكذا دائما فبعض العلاقات تتطلب ثلاثة حدود والبعض يتطلب أربعة وهكذا ولناخذ مثلا العلاقة د بين ، فطالما أن هناك شيئين فقط يستحيل قيام علاقة د بين ، فثلاثة حدود هو أقل عدد يجعلها ممكنة . د يورك بين لندن وأدنبره .

هولكن إذا كانت لندن وأدنبره هما المكانين الوحيدين في العالم لما أمكن أن يكون هناك شيء بين مكان ومكان آخر . وكذلك الغيرة تتطلب ثلاثة أشخاص ولا يمكن أن يكون هناك أى علاقة لا تتضمن ثلاثة على الأقل قضية مثل « ا يرغب في أن يزكى ب زواج ح من و » تتضمن علاقة بين أربعة حدود أى أن ا ، ب ، ح ، و تدخل جميعا ولا يمكن أن نعبر عن العلاقة المتضمنة بطريقة أخرى خلاف تلك التى تحتوى الاربعة جميعا . ويمكن أن نعدد الأمثلة إلى ما لا نهاية ، ولكننا قد قلنا ما فيه الكفاية لنين أن هناك علاقات تتطلب أكثر من حدين لكي توجد .

والعلاقة المتضمنة في الحكم أو الاعتقاد يجب إذا ما أفسحنا المجال تماما للباطل أن تؤخذ على أنها علاقة بين حدود متعددة لا بين اثنين فقط . فعندما يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاشيو لا يجب أن يضع أمام عقله شيئا واحدا وهو « حب ديدمونا لكاشيو » أو « أن ديدمونا تحب كاشيو » لأن هذا يتطلب وجوب وجود أحكام باطلة موضوعية تقوم مستقلة عن أى عقل . وهذه النظرية بالرغم من أنها غير مرفوضة منطقيا إلا أنها نظرية يجب أن نتجنبها إذا أمكن . وهكذا فإن من الأسهل أن نعمل حساب الباطل إذا ما أخذنا الحكم على أنه علاقة يوجد فيها العقل والأشياء الأخرى التى نحن بصددتها متميزا بعضها عن بعض أى أن ديدمونا والحب وكاشيو يجب أن تكون جميعا حدودا في العلاقة التى تقوم إذا ما اعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاشيو . ولذلك فإن هذه العلاقة علاقة بين أربعة حدود إذ أن عطيل أيضا احد حدود العلاقة وعندما نقول إنها علاقة بين أربعة حدود لانعنى أن عطيل له علاقة بديدمونا وله نفس العلاقة بالحب وبكاشيو فهذا يمكن أن يكون صحيحا في علاقة أخرى غير الاعتقاد ولكن الاعتقاد بصراحة ليس علاقة بين عطيل وكل من الحدود الثلاثة التى نحن بصددتها بل هو علاقة بينه وبينهم جميعا . صحيح . إن هناك مثل واحد فقط للعلاقة الاعتقاد المتضمنة ولكن هذا المثل يربط بين الحدود الأربعة بعضها ببعض وعلى هذا فإن

ما يحدث فعلا في اللحظة التي يضمرفيها عطيل اعتقاده هو أن العلاقة المسماة واعتقادا تربط في مركب واحد الحدود الأربعة جميعها وهي . عطيل وديدمونا والحب وكاشيو وما يسمى اعتقادا حكما ليس سوى هذه العلاقة ، علاقة الاعتقاد أو الحكم التي تقرن العقل بأشياء متعددة خلاف ذاته . وفعل الاعتقاد أو الحكم هو حدوث علاقة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة في وقت معين

والآن فنحن في مركز يسمح لنا بأن نفهم ما الذي يميز حكما حقاً عن حكم باطل ولهذا السبب فسنصطلح على تعريفات معينة : في كل فعل للحكم هناك عقل يحكم وحدود تتعلق بما يحكم عليه ومنطابق على العقل في الحكم الذات Subject وعلى الحدود الباقية الموضوعات Objects وهكذا فإن عطيل حين يحكم على ديدمونا بأنها تحب كاشيو يكون هو الذات في حين أن الموضوعات تكون ديدمونا والحب وكاشيو . والذات والموضوعات معا تسمى مكونات الحكم Constituents ويلاحظ أن علاقة الحكم لها معنى ، بالمعنى ، Sense أو ، القصد ، Direction ويمكن أن نقول مجازا إن العلاقة تضع موضوعاتها في نظام معين يمكن أن نحدده بواسطة نظام الكلمات في الجملة (ويمكن أن نعبر بلغة النحو عن نفس الشيء بالمصطلحات النحوية أي بالفرق بين الفاعل والمفعول) فحكم عطيل على كاشيو بأنه يحب ديدمونا يختلف عن حكمه على ديدمونا بأنها تحب كاشيو بالرغم من الحقيقة الواقعة وهي أنه عبارة عن نفس المكونات إذ أن علاقة الحكم تضع المكونات في نظام مختلف في الحالين . وبالمثل فإذا حكم كاشيو على ديدمونا بأنها تحب عطيل فإن مكونات الحكم تظل واحدة ولكن نظامها يختلف . وخاصية الحصول على ، المعنى ، أو ، القصد ، خاصية تشترك فيها علاقة الحكم مع العلاقات الأخرى ، فعنى ، العلاقات هو المصدر الأول للنظم والمجموعات وهو مجموعة من التصورات الرياضية . ولا نحتاج الى أن نشغل انفسنا أكثر من ذلك بهذا الأمر

تكلّمنا عن العلاقة المسماة ، بالحكم ، أو ، الاعتقاد ، كرابطة في مركب واحد يربط كلا من الذات والموضوعات وعلى هذا الاعتبار يشبه الحكم أى

علاقة أخرى شبيهة تماما . فتمت علاقة بين حدين أو أكثر فاتها توحد الحدود
في كل مركب . فإذا كان عطيل يحب ديدمونا فإنه يوجد مثل هذا الكل
المركب الآتي :

« حب عطيل لديدمونا » . أما الحدود المتحدة بواسطة العلاقة فقد تكون
نفسها مركبة أو بسيطة ولكن الكل الذي ينتج من اتحادها يجب أن يكون مركبا
وحيثما وجدت علاقة تربط بين حدود معينة وجد شيء مركب مكون من
اتحاد هذه الحدود وبالعكس حيثما وجد شيء مركب كانت هناك علاقة تربط
بين مكوناته . وعندما يحدث فعل الاعتقاد بوجود مركب يكون فيه « الاعتقاد »
هو العلاقة الموحدة كما يرتب (معنى) علاقة الاعتقاد الذات والموضوعات في
نظام معين .

وكما رأينا عند النظر في « عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاشيو » يجب أن يكون
أحد الموضوعات عبارة عن علاقة وفي هذا المثل العلاقة هي « الحب » ولكن هذه
العلاقة كما تحدث في فعل الاعتقاد ليست العلاقة التي تخلق وحدة الكل المركب
المكون من الذات والموضوعات فلعلاقة « الحب » كما تحدث في فعل الاعتقاد هي
إحدى الموضوعات فهي لبنة في البناء وليست الملاط ، أما الملاط فهو علاقة
الاعتقاد . وعند ما يكون الاعتقاد حقا تصبح هناك وحدة أخرى مركبة تربط
فيها العلاقة التي كانت إحدى موضوعات الاعتقاد الموضوعات الأخرى وعلى هذا
فمثلا إذا اعتقد عطيل حقا أن ديدمونا تحب كاشيو تصبح هناك وحدة مركبة هي
« حب ديدمونا لكاشيو » وتتكون من موضوعات الاعتقاد فقط بنفس النظام
الذي كان لها في الاعتقاد مع العلاقة التي كانت إحدى الموضوعات والتي تظهر الآن
بمثابة الملاط الذي يربط موضوعات الاعتقاد معا . ومن ناحية أخرى إذا ما كان

الاعتقاد باطلا لا يصبح هناك مثل هذه الوحدة المركبة المكونة فقط من موضوعات الاعتقاد فاذا اعتقد عطيل خطأ ان ديدمونا تحب كاشيو لا تصبح هناك وحدة مركبة مثل «حب ديدمونا لكاشيو»

وعلى ذلك فالاعتقاد يكون حقا إذا قابل مركبا معينا مرتبطا به ويكون باطلا إذا لم يكن كذلك - فاذا افترضنا من أجل الدقة أن موضوعات الاعتقاد هي حدان وعلاقة بحيث تكون الحدود موضوعة في نظام معين بواسطة «معنى» الاعتقاد فان الاعتقاد يكون صادقا إذا وجدت العلاقة بين الحدين في مركب واحد ويكون كاذبا إذا لم يكن كذلك وهذا هو تعريف الحق والباطل الذي كنا نبحث عنه فالحكم أو الاعتقاد وحدة مركبة معينة احد مكوناتها هو العقل فاذا كونت المكونات الباقية بالترتيب الذي هي عليه في الاعتقاد وحدة مركبة كان الاعتقاد صادقا وإذا لم تفعل كان كاذبا .

وعلى ذلك فبالرغم من ان الصدق والكذب خاصتان للاعتقاد إلا انهما بمعنى ما خاصتان خارجيتان إذ ان شرط صدق الاعتقاد شيء لا يتضمن الاعتقادات أو (على وجه العموم) لا يتضمن أى عقل بالمرّة بل يتضمن فقط موضوعات الاعتقاد فالعقل الذي يعتقد يعتقد صدقا إذا كان هناك مركب مقابل لا يتضمن العقل بل موضوعاته فقط وهذه المقابلة تؤكد الصدق وتخلقها بسبب الكذب وبذلك نبين في وقت واحد الحقيقتين (١) أن الاعتقادات تعتمد على العقل في وجودها (٢) أنها لا تعتمد على العقل في صدقها

ويمكن أن تصوغ نظريتنا كما يلي : إذا أخذنا اعتقادا مثل «عطيل يعتقد ان ديدمونا تحب كاشيو» فانتا سنطلق على ديدمونا وكاشيو حدود الموضوع

Object Terms. والحب علاقة الموضوع Object Relation

وإذا كانت هناك وحدة مركبة هي « حب ديدمونا لكاشيو » مكونة من حدود الموضوع المرتبطة بواسطة علاقة الموضوع بنفس الترتيب الذي هي عليه في الاعتقاد فإن هذه الوحدة المركبة تسمى الحقيقة الواقعة المقابلة للاعتقاد .

وعلى ذلك فإن الاعتقاد يكون صحيحا إذا ما وجدت حقيقة واقعة مقابلة له ويكون كاذبا إذا لم توجد حقيقة واقعة مقابلة له

وسنرى أن العقول لا تخلق الحق والباطل ، بل تخلق الاعتقادات ولكن إذا ما خلقت الاعتقادات فإن العقل لا يستطيع أن يجعلها صادقة أو كاذبة إلا في الحالة الخاصة التي تعود فيها على الأشياء المستقبلية التي في حدود قدرة الشخص الذي يعتقد كاللحاق بالقطار مثلا وما يجعل الاعتقاد صادقا هي حقيقة واقعة وهذه الحقيقة الواقعة لا تتضمن بأي حال (إلا في حالات شاذة) عقل الشخص الذي يعتقد .

والآن وقد اتفقنا على ما تعنيه كلمة حق وكلمة باطل علينا أن ننظر بعد ذلك في ما هي الطرق التي نعرف بها ما إذا كان هذا الاعتقاد أو ذاك صادقا أو كاذبا وسيشغل هذا الموضوع الفصل الآتي .

الفصل الثالث عشر

المعرفة والخطأ والرأى المحتمل

إن مشكلة معنى الحق والباطل وهى التى تناولناها فى لفصل السابق أقل أهمية بكثير من مشكلة كيف نعرف ما هو حق وما هو باطل . وهذه الأخيرة هى التى تشغلنا فى هذا الفصل .

لا شك فى أن بعض اعتقاداتنا خاطية . وإن فلنبحث عن اليقين الذى يمكن أن نحكم على أساسه ان هذا الاعتقاد أو ذاك خاطية . وبعبارة أخرى هل يمكن ان نعرف اى شىء على الاطلاق أو هل يمكن ان نعتقد بما هو حق ؟ قبل ان نعالج هذه المسألة يجب اولا ان نقرر ما الذى نعنيه بكلمة " نعرف " . وليس هذا السؤال من السهولة كما قد يظن .

قد نتخيل لأول وهلة ان المعرفة يمكن ان نعرفها بأنها (الاعتقاد الحق) فإذا كان ما يعتقد صحيحا فيمكن ان نفترض اننا حصلنا على معرفة ما نعتقد ولكن هذا لا يتفق مع الطريقة التى تستخدم فيها الكلمة على وجه العموم ولناخذ مثلا بسيطا : اذا اعتقد رجل ان آخر اسماء رئيس الوزارة السابق يبدأ بالحرف ب B فإنه يعتقد ما هو حق مادام ان رئيس الوزارة السابق كان سير هنرى كامبل بانرمان Sir Henry Campell Bauerman ولكن إذا كان يعتقد ان مستر هنرى بلفور هو رئيس الوزارة السابق فإنه سيظل معتقدا ان آخر اسماء رئيس الوزارة

السابق يبدأ بحرف ب إلا أن هذا الاعتقاد بالرغم من أنه صحيح لا يمكن أن نرى أنه يكون معرفة فإذا أعلنت جريدة مستنبئة بشيء من الذكاء عن نتائج معركة قيل أن تصل أي برقية عن النتائج فإنها قد تعلن لحسن خطها عما قد يصبح نتيجة صحيحة وقد يسبب ذلك اعتقاداً عند قرائها القليلي الخبرة ولكن بالرغم من صدق اعتقادهم لا يمكن أن نقول أنهم قد حصلوا على معرفة وعلى ذلك يكون من الواضح أن الاعتقاد الحق ليس معرفة إذا كان مستتباً من اعتقاد باطل في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يسمى الاعتقاد الحق معرفة عندما يكون مستتباً بواسطة عملية خاطئة من عمليات الاستدلال حتى إذا ما كانت المقدمات التي يستنتج منها صحيحة . فإذا عرفت أن كل يوناني إنسان وأن سقراط إنسان واستنتجت أن سقراط كان يونانياً لا يمكن أن يقال عني أنني أعرف أن سقراط كان يونانياً لأنه بالرغم من أن مقدماتي ونتيجتي صحيحة فإن النتيجة لا تلزم عن المقدمات .

ولكن هل نقول إن شيئاً لا يعتبر معرفة إلا إذا كان مستتباً بحق من مقدمات صحيحة ؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نقول ذلك فإن مثل هذا التعريف يكون في وقت واحد أكثر اتساعاً وأكثر ضيقاً كذلك ، فهو أولاً أكثر اتساعاً من اللازم لأنه ليس بكاف أن مقدماتنا لا بد أن تكون صحيحة إذ يجب أيضاً أن تكون معروفة ، فالرجل الذي يقول إن مستر بلفور كان رئيس الوزارة السابقة قد يستنتج استنتاجات صحيحة من المقدمة الصحيحة وهي أن آخر أسماء رئيس الوزارة السابق يبدأ بحرف (ب) ولكن لا يمكن أن نقول عنه بأنه يعرف النتيجة التي يصل إليها من هذه الاستنتاجات وعلى ذلك فالتأني سوف نصلح من تعريفنا بأن نقول إن المعرفة هي ما يستنتج حقاً من المقدمات المعروفة ومع ذلك فهذا تعريف دائري فإنه يفترض أننا نعرف من قبل ماذا نعني بقولنا مقدمات معروفة . وعلى ذلك فإنه على خير الوجوه يحدد نوعاً واحداً من المعرفة هو النوع الذي نسميه المعرفة الاستنتاجية كقابلية للمعرفة الدوقية فقد نقول المعرفة هي ما تستنتج بحق من مقدمات معروفة معرفة ذوقية وفي هذه القضية لا يوجد خطأ

صورى ولكنها لاتزال تتركنا فى سبيل البحث عن تعريف المعرفة الذوقية

وإذا تركنا جانباً وموقتاً فقط مسألة المعرفة المؤقتة فلننظر فى التقريب الذى سبق أن اقترحنه للمعرفة الاستنتاجية وأهم اعتراض عليه هو أنه يحدد المعرفة بدون مبرر . ويحدث باستمرار أن الناس يضمنون اعتقادها حقاً قد نمت فيهم نتيجة معرفة ذوقية يمكن منها أن تستنتج هذه المعرفة بحق ولكنها لم تستنتج فى الواقع بأى عملية منطقية .

ولنأخذ مثلاً الاعتقاد الناتج عن القراءة فإذا أعلنت الصحف موت الملك فأنتا نكون على حق تماماً فى تصديق أن الملك قد مات مادام هذا النوع من الاعلان لا يمكن أن يحدث إذا كان كاذباً كما أننا نكون على حق تماماً إذا اعتقدنا أن الجريدة تقرر أن الملك قد مات ولكن المعرفة الذوقية التى تتوقف عليها اعتقادنا هنا هى معرفة وجود موضوعات الحس مستنتجة من النظر الى الحروف المطبوعة التى تقدم لنا الاخبار وهذه المعرفة لاترتقى الى الشعور الا عند شخص لا يعرف القراءة بسهولة . فالطفل قد يكون واعياً بشكل الحروف ويوصل تدريجياً وبصعوبة الى تحقيق معناها ولكن أى شخص معتاد على القراءة يصل دفعة واحدة إلى معنى الأحرف ولا يكون واعياً إلا عند التفكير بأنه قد استنتج هذه المعرفة من موضوعات الحس المسماة برؤية الأحرف المطبوعة . وعلى ذلك فبالرغم من أن استنتاج المعنى من الحروف استنتاجاً صحيحاً يمكن . ويمكن أن يقوم به القارىء . إلا أنه لا يحدث فى الواقع اذ أن القارىء لا يقوم بأى عملية يمكن أن نسميها استنتاجاً منطقياً إلا أن من السخف أن نقول ان القارىء لا يعرف أن الجريدة تعلن وفاة الملك .

ولذلك يجب أن نعتبر كل ماينتج عن المعرفة الذوقية معرفة استنتاجية حتى ولو

كان ذلك بمجرد التداعي بشرط أن يوجد ارتباط منطقي صحيح وأن يكون الشخص الذي نحن بصدده داعياً لهذا الارتباط بالتفكير وهناك في الواقع طرق عدة بالإضافة إلى الاستنتاج المنطقي يمكن بها أن تنتقل من اعتقاد إلى آخر ولنضرب مثلاً لهذه الطرق ، بالانتقال من الحروف المطبوعة إلى معناها ويمكن أن نسمى هذه الطرق ، بالاستنتاج السيكولوجي ، وإذن فسوف نسلم بمثل هذه الاستنتاجات السيكولوجية كوسيلة للحصول على المعرفة الاستنتاجية بشرط وجود استنتاج منطقي يمكن اكتشافه يسير موازياً للاستنتاج السيكولوجي . وهذا يجعل تعريفنا للمعرفة الاستنتاجية أقل دقة مما ينبغي إذ أن كلمة " يمكن اكتشافه " غامضة فهي لا تخبرنا عن مقدار التفكير الذي نحتاج إليه لكي نصل إلى الاكتشاف . ولكن كلمة " معرفة " في الواقع ليس لها معنى دقيق فهي تندمج في " الرأي المحتمل " كما سنرى بوضوح أكثر في سياق هذا الفصل . وإذن لا يجب أن نبحث عن تعريف دقيق كل الدقة مادام مثل هذا التعريف سيكون مضللاً إلى حد ما .

ومع ذلك فالصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بالمعرفة لا تنشأ عن المعرفة الاستنتاجية بل عن المعرفة الذوقية . فطالما نحن بصدد المعرفة الاستنتاجية فعندنا المحرك الذي يرجع إليه وهو المعرفة الذوقية . ولكن فيما يتعلق بالمعتقدات الذوقية ليس من السهل بأي حال أن نكتشف أي قاعدة يمكن أن تميز بها بين الصحيح والخطأ . ولا يمكن أن نصل في هذه المسألة إلى نتيجة حاسمة . فكل معرفتنا عن الحقائق مشوبة بشيء من الشك . والنظرية التي تغفل هذه الحقيقة تكون واضحة الخطأ . ومع ذلك يمكن أن نقوم بشيء لكي تقلل من صعوبات المسألة .

ولنبداً فنقول بأن نظريتنا في الحق تمسكتنا من تمييز حقائق معينة واضحة ذاتها بمعنى يضمن لنا إمكان عدم الوقوع في الخطأ فقد قلنا أنه عندما يكون الاعتقاد صحيحاً تكون هناك حقيقة واقعة مقابلة تكون فيها موضوعات الاعتقاد العديدة مركباً واحداً ويقال إن الاعتقاد يكون معرفة هذه الحقيقة الواقعة بشرط أن

تستوفى تلك الشروط البعيدة الغامضة إلى حد ما ، تلك الشروط التي بحثناها في هذا الفصل . ولكن فيما يتعلق بأى حقيقة واقعة فقد نحصل أيضا على ذلك النوع من المعرفة التي يكونها الإدراك (إذا أخذنا هذه الكلمة بأوسع معانيها الممكنة) بالإضافة إلى المعرفة التي يكونها الاعتقاد . فمثلا إذا عرفت الساعة التي تغرب فيها الشمس فإنك تستطيع في هذه الساعة أن تعرف حقيقة أن الشمس تغرب . وهذا نوع من معرفة الحقائق ولكنك تستطيع أيضا إذا كان الجو صافيا أن تنظر إلى الغرب وترى غروب الشمس بالفعل وحينئذ تعرف الحقيقة الواقعة عن طريق معرفة الأشياء .

وعلى ذلك ففما يتعلق بأى حقيقة واقعة مركبة توجد نظريا طريقتان يمكن بهما معرفتها : (١) بواسطة حكم يحكم به على أجزائها المتعددة بأن لها علاقة ببعضها ببعض كعلاقتها في الواقع : (٢) بالمعرفة المباشرة للحقيقة المركبة نفسها . تلك المعرفة التي يمكن أن نسميها (بمعنى واسع) الإدراك الحسى بالرغم من أنها ليست قاصرة بأى حال على الأشياء الحسية . وهنا نلاحظ أن الطريقة الثانية لمعرفة حقيقة واقعة مركبة وهى المعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك مثل هذه الحقيقة الواقعة في الواقع بينما الطريقة الأولى كإى حكم آخر عرضه للخطأ . فالطريقة الثانية تعطينا الكل المركب ولذلك فهى ممكنة فقط إذا ما كان لأجزائها فعلا العلاقة التي تجعلها ترتبط لتكون مثل هذا المركب ، أما الطريقة الأولى فعلى العكس تعطينا الأجزاء والعلاقة كل على حدة وتتطلب فقط حقيقة وجود الأجزاء والعلاقة ولا تربط العلاقة هذه الأجزاء بهذه الطريقة ومع ذلك فقد يحدث الحكم .

ويمكن أن نتذكر أننا قلنا في الفصل الحادى عشر أن هناك نوعين من الوضوح بالذات : الأول يعطينا ضمنا مطلقا للحق والثانى يعطينا ضمنا جزئيا فقط ويمكن الآن أن نميز بين هذين النوعين . فيمكن أن يقول إن الحق يكون واضحا بذاته

بالمعنى الأول عند ما يعرف معرفة مباشرة الواقعة التى تعامل الحق . فعند ما يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاشيو فإن الحقيقة الواقعة المقابلة للاعتقاد إذا كان اعتقاده صادقا تكون «حب ديدمونا لكاشيو» ، وهذه يمكن أن تكون حقيقة واقعة لا يستطيع أحد أن يعرفها معرفة مباشرة ما عدا ديدمونا . فبمعنى الوضوح بالذات الذى نحن بصدده الآن يكون صدق أن ديدمونا تحب كاشيو (إذا كان هذا حقا) واضحا بذاته . لديدمونا فقط ، وجميع الحقائق الواقعة العقلية والحقائق الواقعة التى تتصل بموضوعات الحس لها هذا الخصوص . أى وجود فرد واحد فقط هو الذى تكون واضحة له بذاتها بهذا المعنى للكلمة إذ لا يوجد إلا فرد واحد هو الذى يستطيع أن يعرف مباشرة الأشياء العقلية أو موضوعات الحس التى نحن بصددها . وعلى ذلك فأى حقيقة واقعة عن أى شىء جزئى موجود لا يمكن أن تكون واضحة بذاتها لأكثر من شخص واحد . ومن ناحية أخرى فإن الحقائق عن الكليات ليس لها هذا الخصوص . فقول كثيرة يمكن أن تعرف مباشرة نفس الكليات وعلى ذلك فإن العلاقة بين الكليات يمكن معرفتها معرفة مباشرة لأناس كثيرين مختلفين وفى جميع الحالات التى نعرف فيها مباشرة واقعة مركبة مكونة من حدود معينة بينها علاقة معينة ، نقول إن الحق الذى ترتبط هذه الحدود على أساسه واضح بذاته بالمعنى الأول أو المطلق وفى هذه الحالات يجب أن يكون الحكم الذى ترتبط الحدود على أساسه صادقا — وهكذا فإن هذا النوع من الوضوح بالذات يكون ضمانا مطلقا للصدق .

ولكن بالرغم من أن هذا النوع من الوضوح بالذات هو ضمان مطلق للصدق فإنه لا يمكننا من أن نكون متيقنين بشكل مطلق فى حالة أى حكم صادر من أن الحكم الذى نحن بصدده صادق . ولنفرض أننا رأينا الشمس تشرق لأول مرة وهذه حقيقة واقعة مركبة ، وعندئذ انتقلنا إلى إصدار الحكم «الشمس تشرق» ، ففى انتقالنا من الإدراك إلى الحكم من الضرورى أن نحلل الحقيقة الواقعة المركبة

التي عندنا فيجب أن تفصل الشمس ، و تشرق ، ككونين للحقيقة الواقعة .
ومن الممكن أن نخطئ في هذه العملية وعلى ذلك فحتى حيث تكون الحقيقة الواقعة
واضحة بذاتها بالمعنى الأول أى المطلق لا يكون الحكم الذى نعتقد أنه يقابلها غير
خطئ . اطلاقا لأنه قد لا يقابل الحقيقة الواقعة في الحقيقة . ولكن إذا قابلها
(بالمعنى الذى شرحناه في الفصل السابق) ، فإنه يجب حيثئذ أن يكون صادقا .

والنوع الثانى من الوضوح بالذات هو ذلك الذى يرجع إلى الأحكام التى من
النوع الأول وهو غير مستنتج من الادراك المباشر للواقعة ككل مركب واحد .

وهذا النوع الثانى من الوضوح بالذات له درجات ابتداء من أعلى الدرجات إلى
أدنى ميل لتأييد الاعتقاد . ولنا خذ مثلا حالة الحصان الذى يركض بعيدا عنا على طول
طريق وعرف فيقينتنا من أننا نسمع صوت الحوافر يكون تاما أولا ولكننا إذا استمعنا
بانصات فاننا نصل بالتدريج إلى لحظة قد نظن فيها أن ذلك كان خيالا أو أنه صوت
التأثر في الطابق العلوى أو صوت ضربات قلبنا . وأخير قد نشك في وجود صوت بالمرّة
ثم نظن أننا لم نعد نسمع شيئا وأخيرا نعرف أننا لم نعد نسمع شيئا . وفي هذه العملية
تدرج مستمر من حالة الوضوح بالذات من أعلى الدرجات إلى أدناها ليس في
موضوعات الحس نفسها بل في الأحكام المبنية عليها .

أو لنفرض أيضا أننا نفارق بين لونين الأول أزرق والثانى اخضر فيمكننا
أن نتأكد من انها لوان مختلفان ولكن اذا تغير اللون الاخضر تغيرا تدريجيا
بحيث يشبه اللون الازرق شيئا فشيئا بأن يصبح أولا أخضر - ازرق ثم ازرق
مخضر ثم ازرق فستأتى لحظة بشك فيها إذا كان يمكن أن نرى أى اختلاف .
ونفس الشيء يحدث فى انغام من آلة موسيقية أو فى أى حالة أخرى يكون
فيها تدرج مستمر . وعلى ذلك فإن الوضوح بالذات من هذا النوع هو مسألة درجة .
ويبدو من الواضح أن أعلى الدرجات يوثق بها أكثر من الدرجات الدنيا .

ويجب في المعرفة الاستنتاجية أن يكون لمقدماتنا النهائية درجة ما من الوضوح بالذات وعلى ذلك فإن ارتباطها بالنتائج يجب أن يستتبع منها . ولناخذ مثلاً استدلالاً في الهندسة . لا يكفي أن من الواجب أن تكون البديهيات التي نبدأ منها واضحة بذاتها بل من الضروري أيضاً أن يكون الارتباط بين المقدمات والنتيجة واضحاً بذاته في كل خطوة من خطوات الاستدلال وهذا الارتباط ليس له في الغالب إلا درجة ضئيلة من الوضوح بالذات في الاستدلال الصعب وعلى ذلك فالأخطاء في الاستدلال ليست غير محتملة إذا ما كانت الصعوبة كبيرة .

وما قلناه يتضح أننا إذا ما فرضنا — سواء فيما يتعلق بالمعرفة الذوقية أو فيما يتعلق بالمعرفة الاستنتاجية — أن المعرفة الذوقية موثوق بها بنفس درجة وضوعها بالذات فسيكون هناك تدرج في الوضوح ابتداء من وجود موضوعات الحس الجديرة بالملاحظة والحقائق المنطقية والحسابية البسيطة جداً والتي يمكن أن نسلم بها على أنها يقينية تماماً إلى الأحكام التي تبدو أكثر احتمالاً فقط من مقابلاتها . وإذا كان مانعته عن ثقة صادقاً يسمى معرفة بشرط أن يكون إما ذوقياً أو استنتاجياً (منطقياً أو سيكولوجياً) من معرفة ذوقية تنتج عنها منطقياً . وإذا كان مانعته عن ثقة ليس صحيحاً فانه يسمى خطأ . وإذا كان مانعته عن ثقة ليس معرفة ولا خطأ وكذلك مانعته بتردد لأنه شيء ليس له أعلى درجة من الوضوح بالذات أو لأنه يستتبع من شيء ليس له أعلى درجة من الوضوح بالذات فانه قد يسمى بالرأي المحتمل وعلى هذا يكون الجزء الأعظم مما يؤخذ عموماً على أنه معرفة هو في الواقع رأي محتمل إلى حد ما .

وفيما يتعلق بالرأي المحتمل فانه يمكن أن يستمد دعامة كبرى من التماسك الذي أنكرناه كتعريف للحق ولكن قد نستخدمه غالباً كقاعدة . وإذا تماسكت مجموعة من الأفكار المحتملة من وجهة فردية تماسكاً متبادلاً فانه تصبح أكثر احتمالاً من أي واحدة على حدة . وبهذه الطريقة يكتسب كثير من الفروض العلمية احتمالاً

فاتها تنسجم في نظام تماسك من الأفكار المحتملة وهكذا تصبح أكثر احتمالا مما إذا كانت منعزلة . وينطبق نفس الشيء مع الفروض الفلسفية العامة وغالبا ما تبدو مشكوكا فيها إلى حد كبير وهي منفردة في حين إذا نظرنا إلى النظام والتماسك الذي هذه الفروض ندخله على كتلة الأفكار المحتملة فاتها تبدو يقينية تقريبا . وينطبق هذا بوجه خاص على أمور كالتمييز بين الأحلام والحياة اليقظة . فإذا كانت أحلامنا تماسك الواحد بعد الآخر ليلة بعد ليلة كما تماسك أماننا لكان من المستحيل أن نعرف ما إذا كنا نعتقد بالأحلام أو بالحياة اليقظة . وفي الواقع أن اختبار التماسك ينكر الأحلام ويثبت الحياة اليقظة ولكن هذا الاختبار بالرغم من أنه يزيد الاحتمال حيث يكون ناجحا إلا أنه لا يعطي يقينا مطلقا إلا إذا كان هناك يقين في يقظة ما من نظرية التماسك وهكذا فإن مجرد تنظيم الآراء المحتملة لا يحول بذاته الاحتمال إلى معرفة لا شك فيها .

الفصل الرابع عشر

حدود المعرفة الفلسفية

هناك أمور كثيرة تشغل جزءا كبيرا من كتابات الفلاسفة لم تتعرض لها فيما قلناه الى الآن عن الفلسفة . فأغلب الفلاسفة أو على الأقل كثير منهم يعترف بأنه يمكننا أن نبرهن باستدلال ميتافيزيقي أولى على أمور كالعقائد الأساسية للأديان وأن العالم شيئا عقليا في ذاته وأن المادة ليست إلا خداعا وأن الشر ليس حقيقيا وهم جرا . وليس من شك في أن الأمل في إيجاد دليل على الاعتقاد بنظريات كهذه كان الوحي الأساسي لكثير من دارسي الفلسفة طوال حياتهم ، ولكن هذا الأمل عديم الجدوى فيما اعتقد . ويبدو أن المعرفة التي تتعلق بالعالم ككل لا يمكن أن نحصل عليها عن طريق الميتافيزيقا وأن الأدلة التي يقترحها البعض للبرهنة على أن هذا الشيء أو ذاك يجب أن يوجد وأن هذا الشيء أو ذاك لا يمكن أن يوجد تبعاً لقوانين المنطق ، مثل هذه الأدلة لا يمكن أن تصمد لاختبار نقدي . وفي هذا الفصل سوف نبحث باختصار في الطريقة التي يحاولون بها القيام بمثل هذا الاستدلال لاكتشاف ما إذا كنا نستطيع أن نأمل في إمكان صحته .

ان هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) هو الفيلسوف العظيم الذي عرض في العصور الحديثة للنظرية التي نريد أن نمتحنها . إلا أن فلسفة هيجل صعبة جدا ويختلف الشراح في التفسير الصحيح لها . ووفقا للتفسير الذي سأأخذ به والذي يعطينا

بحق نوعا هاما وممتعا من الفلسفة ، ووفقا لهذا التفسير فان نظريته الرئيسية هي أن كل شيء غير الوجود الكلى هو في الواقع مقتطع (من الوجود الكلى) . ومن الواضح أنه لا يمكن أن يوجد دون أن يكمله بقية العالم . وكما يرى عالم التشريح المقارن من عظمة واحدة نوع الحيوان الذي كان يكونه الكل فكذلك في رأى هيجل يرى الميتا فيبقى من أى جزء من الحقيقة ماذا يجب أن تكون الحقيقة كلها على الأقل في هيكلها العام . وكل جزء من الحقيقة يبدو منعزلا فان له تنوعات تشبهه بالجزء الآخر ، والجزء الآخر بدوره له تنوعات أخرى وهكذا إلى أن يعاد تكوين الكون — ويظهر هذا النقص الجوهرى فى رأى هيجل فى عالم الفكر وفى عالم الاشياء على السواء . فاذا أخذنا أى فكرة مجردة أو غير كاملة فالتناقض فى التناقض يقرب الفكرة التى نحن بصدددها الى مقابلها أو ضدها . ولأجل أن تتفادى ذلك يجب أن نجد فكرة جديدة أقل نقصا هي تركيب من فكرتنا الرئيسية وضدها — وهذه الفكرة الجديدة ولو أنها أقل نقصا من الفكرة التى بدأنا بها إلا أنها لا تزال غير كاملة تماما إلا لتدخل فى ضدها الذى يجب أن ترتبط به فى تركيب جديد . وعلى هذا النحو يتقدم هيجل حتى يصل إلى الفكرة المطلقة ، التى ليس فيها كما يقول أى نقص أو أى مقابل أو أى حاجة إلى تطور جديد ولذلك فالفكرة المطلقة مطابقة لوصف الحقيقة المطلقة ولكن جميع الافكار الدنيا لانصف الحقيقة إلا كما تبدو لنظرة جزئية لا كما هي بالنسبة إلى شخص ينظر نظرة إلى الكل فى آن واحد وهكذا يصل هيجل إلى نتيجة هي أن الحقيقة المطلقة تكون نظاما واحدا متاسفا ليس فى زمان ولا مكان وليس شراً بآى درجة ، عقلى كلية وروحى كلية وأى تضاد فى الكون الذى نعرفه يمكن أن يبرهن منطقيا — فيما يعتقد — على أنه راجع كلية إلى النظرة الجزئية للكون أما اذا رأينا الكون كله — كما نفترض

أن الله يراه — فإن الزمان والمكان والمادة والشر وكل نضال وجهاد يختفى
ونرى بدلا منه وحدة سر مديه كامله ثابتة روحية

وفي هذا التصور لا تنكر أن هناك شيئا ساميا ، شيئا نرغب في أن نوافق عليه
إلا أننا اذا امتحنا الأدلة التي تدعم هذا بعناية فانها تبدو أنها تحتوي على غموض
كبير إقتراضات غير مقبولة . فالفكرة الأساسية التي قامت عليها النظرية هي أن
ماهو غير كامل لا يمكن أن يقوم بذاته بل يحتاج إلى دعامة من الأشياء الأخرى
قبل ان يوجد — ويقال إن كل ماله علاقات بأشياء خارجة عن ذاته لا بد أن
تحتوى طبيعته الذاتية على إشارة لهذه الأشياء . ولا يمكن لذلك أن يكون ماهو
إذا كانت هذه الأشياء الخارجة غير موجودة . فطبيعة الرجل مثلا تتكون من
ذكرياته ومعرفته الأخرى ، من حبه وكراهيته وهلم جدا ، وعلى ذلك فلو لا الأشياء
التي يعرفها أو يحبها أو يكرهها لما أمكن أن يكون ماهو فمن الواضح ومن الجوهري
أنه جزء أما اذا أخذ على أنه مجموع الحقيقة . فانه يكون متناقضا مع نفسه .

ومع ذلك فالفكرة بأجمعها ترتد إلى فكرة « طبيعة » الشيء التي تبدو أنها
تعنى « جميع الحقائق عن الشيء » ، إنها طبعا نفس فكرة أن الحقيقة التي تربط شيئا
بآخر لا يمكن أن تقوم اذا لم توجد هذه الأشياء . ولكن الحقيقة عن شيء ليست
بجزء من الشيء نفسه بالرغم من أنها لا بد وفقا للاستخدام السابق للكلمة أن تكون
جزءا من طبيعة الشيء وإذا قصدنا « بطبيعة » الشيء جميع الحقائق عن الشيء فمن الواضح
إذن أننا لا نستطيع أن نعرف طبيعة شيء إلا اذا عرفنا جميع علاقاته بالأشياء الأخرى
في الكون . ولكن اذا كانت كلمة « طبيعة » تستعمل في هذا المعنى فانتا يجب أن نعرف
بأن الشيء يمكن أن يعرف حين لا نعرف طبيعته أو على الأقل حين لا نعرف كلية .
وهنا يحدث خلط عند استخدام هذا المعنى لكلمة « طبيعة » بين معرفة الأشياء
« معرفة الحقائق : فقد تعرف شيئا مباشرة حتى ولو عرفنا عنه القليل من الأحكام

يل لستنا في حاجة من الوجهة النظرية إلى أن نعرف عنه أى حكم . وهكذا فإن المعرفة المباشرة لشيء لا تتضمن معرفة طبيعته بالمعنى السابق . وبالرغم من أن المعرفة المباشرة تتضمن معرفتنا أى قضية عن الشيء . فإن معرفة ، طبيعة ، الشيء بالمعنى السابق لا تتضمن معرفتنا وعلى ذلك (١) فالمعرفة المباشرة لشيء لا تتضمن منطقيا معرفة علاقاته (مع غيره) (٢) ومعرفة بعض علاقاته لا تتضمن معرفة كل علاقاته ولا ، طبيعته ، بالمعنى السابق . فمثلا أعرف مباشرة أن عندى ألما فى الأسنان وهذه المعرفة قد تكون كما كل ما يمكن أن تكون أى معرفة مباشرة وذلك دون معرفة أى شيء . مما يستطيع طبيب الأسنان (الذى لا يعرف الألم معرفة مباشرة) أن يقر له لى عن سببه ، وبالتالي دون معرفة طبيعته بالمعنى السابق وعلى ذلك فحقيقة أن الشيء له علاقات لا تبرهن على أن علاقاته ضرورية منطقيا ، أى أنه من مجرد حقيقة أن هذا هو الشيء لا نستطيع أن نستنتج أنه يجب أن يكون له العلاقات المختلفة التى له فى الواقع إذ يظهر أن هنا يازم فقط من معرفتنا السابقة له وينتج من ذلك أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن الكون فى كليته يكون نظاما واحدا فرديا متسقا كما يعتقد هيجل . وإذا لم نستطع أن نبرهن على ذلك فأننا لا نستطيع أيضا أن نبرهن على أن المكان غير حقيقى وكذلك الزمان والمادة والشيء . إذ أن ذلك يستنتجه هيجل من جزئية هذه الأشياء ومن علاقاتها ببعضها البعض وهكذا لا يبقى أمامنا إلا البحث الجزئى فى العالم وبذلك نصبح غير قادرين على أن نعرف صفات هذه الأجزاء من العالم الخارجة عن نطاق تجربتنا وهذه النتيجة ولو أنها تخيب ظن أولئك الذين بعثت فيهم الأمل نظريات الفلاسفة إلا أنها متسقة مع الروح الاستقرائية والعلمية فى عصرنا هذا ويؤيدها بحثنا الشامل فى المعرفة الإنسانية التى شغلت الفصول السابقة .

وقد أدت إلى تقدم كثير من محارلات الميتافيزيقيين الطامحين محاولة أثبات أن

هذه المعالم الظاهرة أو تلك للعالم الواقعي مناقضة لنفسها ولذلك لا يمكن أن تكون حقيقة . وعلى ذلك فإن الاتجاه العام للفكر الحديث يتجوز بشكل متزايد نحو بيان أن هذا التناقض المزعوم كان خداعا وأن القليل جدا يمكن البرهنة على أنه أولى من النظر فيما يجب أن يكون . والزمان والمكان مثال واضح لهذا فالمكان والزمان يبدو أنهما يمتدان إلى ما لا نهاية وأنهما ينقسمان إلى ما لا نهاية فإذا سرنا في خط مستقيم في أى اتجاه فإن من الصعب أن نعتقد أننا سنصل في النهاية إلى نقطة أخرى ليس بعدها شيء . أو حتى إلى خلاء — وكذلك إذا قمنا برحلة في الخيال إلى الماضي أو إلى المستقبل فإن من الصعب أن نصدق أننا سنصل إلى زمان أول أو أخير ليس وراءه زمان وهكذا يبدو أن الزمان والمكان يمتدان إلى ما لا نهاية .

وإذا أخذنا أيضا أى نقطتين على خط فإنه يبدو من الواضح أنه لا بد أن يكون هناك نقط أخرى بينهما مهما كانت المسافة بينهما صغيرة وكل مسافة يمكن أن ينقسم ثانية وهكذا إلى ما لا نهاية وبالمثل في الزمان فهما كان الزمان قصيرا بين لحظتين فإن من الواضح أنه يمكن أن تكون هناك لحظات أخرى بينهما وهكذا يبدو أن الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية ولكن الفلاسفة قدموا لناضدهاتين الحقيقتين الواقعتين الظاهرتين الامتداد إلى ما لا نهاية والاقسام إلى ما لا نهاية أدلة ترمى إلى بيان أنه لا يمكن أن يكون هناك مجموعات لانهاية من الأشياء وعلى ذلك فعدد النقط في الصفحة وعدد اللحظات في الزمان يجب أن يكون نهائيا وهكذا ظهر التناقض بين الطبيعة الظاهرة للزمان والمكان واستحالة وجود المجموعات اللانهائية المزعومة .

وقد استنتج كانت الذي كان أول من أكد هذا التناقض ، استحالة وجود الزمان والمكان اللذين أعلن أنهما ذاتيين . ومنذ ذلك الوقت اعتقد كثير جدا من الفلاسفة أن الزمان والمكان ما هما إلا مجرد مظاهر وليسا خاصية ذاتية للعالم

كما هو في الحقيقة . ومع ذلك فانه بناء على مجهودات الرياضيين في الوقت الحاضر وبخاصة جورج كانتور George Cantor ظهر أن استحالة وجود المجموعات اللانهائية كان خطأ فهي في الواقع ليست متناقضة مع نفسها بل مناقضة فقط لأحكام عقلية سابقة ومعاندة إلى حد ما وبذلك تصبح الأسباب التي تدعونا إلى النظر إلى المكان والزمان على أنهما غير حقيقيين أسبابا لا قيمة لها وبذلك يحف معين أحد المصادر العظمى للذاهب الميتا فيزيقية .

ومع ذلك يقنع لم الرياضيون باثبات أن المكان ممكن وجوده كما يفترض في العادة بل أثبتوا أيضا أن هناك أشكالا أخرى عديدة للمكان ممكنة كذلك بقدر ما يمكن للمنطق أن يوضح . ونعرف أن بعض بديهيات إقليدس التي تبدو للادراك العادي والتي كان يعتقد الفلاسفة سابقا أنها ضرورية - نعرف الآن أنها تستمد مظهر الضرورة من مجرد ألفتنا بالمكان الواقعي وليس من أي أساس منطقي أولى . وقد استخدم الرياضيون المنطق ليخففوا من حدة الأحكام السابقة في الادراك العادي وليثبتوا امكان وجود الامكنة التي تختلف إلى حد ما عن تلك التي نعيش فيها وذلك بتخييلهم لعوالم تكون فيها هذه البديهيات خاطئة . وبعض هذه الامكنة يختلف قليلا عن مكان إقليدس - الذي يعنى فيه بالمسافات كما يمكن أن نقيسها - بحيث يكون من المستحيل أن نكتشف بالملاحظة على وجه التحديد ما إذا كان مكائنا الواقعي إقليدي أو هو أحد هذه الأنواع الأخرى - وهكذا ينقلب الموقف كله فقد ظهر سابقا أن التجربة تركت نوعا واحدا فقط من المكان للمنطق . وقد بين المنطق أن هذا النوع مستحيل الوجود . والآن يعرض المنطق أنواعا كثيرة من المكان بعيدة عن التجربة بقدر الامكان ولا تفصل التجربة فيها فصلا تاما . وهكذا فيينا معرفتنا لما هو كائن قد أصبحت أقل مما كانت تظن أنها عليه سابقا فان معرفتنا لما يمكن أن يكون قد زادت زيادة عظيمة . وبدلا من أن نغلق أنفسنا داخل جدران

ضيقة يمكن أن نحيط فيها بكل ركن أو ثلثة منعزلة نجد أنفسنا في عالم غير محدود من الامكانيات الطليقة حيث يظل الكثير غير معروف لأن علينا أن نعرف الكثير .

وما حدث في حالة المكان والزمان حدث أيضا في الاتجاهات الأخرى . ولقد تحطمت محاولة إخضاع الكون للبسادی الأولية وأصبح المنطق أعظم محرر للخيال بدلا من أن يقف حجرة عثرة أمام الأحكام كما كان من قبل إذ أنه يقدم بديلات لأعداد لها مغلة على الإدراك العادی الذي لا يفكر تاركا للتجربة مهمة الفصل حيث يمكن الفصل بين العوالم العديدة التي يقدمها لنختار منها .

وهكذا فمعرفة ما هو كائن تتحدد بما يمكن أن نعرفه من التجربة لا بما يمكن أن نجربه فعلا إذ كما رأينا هناك معرفة كثيرة بالوصف تتعلق بالأشياء التي ليس لنا منها تجربة مباشرة ولكن في جميع حالات المعرفة بالوصف نحتاج إلى ربط بالكميات يعيننا على أن نستنتج من هذا الموضوع أو ذاك شيئا من نوع معين يحتوبه الموضوع وهكذا ففيما يتعلق بالأشياء الطبيعية مثلا فإن المبدأ الذي يقول إن موزوعات الحس علامات للأشياء الطبيعية هو نفسه رابطة بين الكميات . وإن التجربة لتمكنتنا من أن نكتسب المعرفة المتعلقة بالأشياء الطبيعية بفضل هذا المبدأ فقط . ونفس الشيء ينطبق على قانون السببية أو — إذا نزلنا إلى ما هو أخص — على مبادئ مثل قانون الجاذبية .

فبدأ مثل مبدأ الجاذبية يبرهن عليه أو بالأحرى يصبح احتمالا إلى حد بعيد بارتباط التجربة بمبدأ أولى كلى مثل مبدأ الاستقرار . وهكذا فإن معرفتنا الذوقية التي هي منبع لجميع معرفتنا الأخرى للحقائق — نوعان معرفة تجريبية خالصة تخبرنا عن وجود الأشياء الجزئية التي نعرفها معرفة مباشرة ، ومعرفة أولية خالصة تمدنا بالروابط بين الكميات وتمكنتنا من أن نستنتج من الحقائق الجزئية التي تعطينا إياها المعرفة التجريبية . وتتوقف معرفتنا الاستنتاجية دائما على معرفة أولية خالصة وتعتمد في الغالب أيضا على معرفة تجريبية خالصة

وإذا كان ما قيل صحيحاً فإن المعرفة الفلسفية لا تختلف جوهرياً عن المعرفة العلمية فليس هناك مصدر خاص للحكمة مبذول للفلسفة وليس مبذولاً للعلم أما الخاصية الجوهرية للفلسفة التي تجعلها دراسة متميزة عن العلم فهي النقد . فهي تختبر بطريقة نقدية المبادئ المستخدمة في العلم والحياة اليومية وتبحث عن كل ما يمكن أن يكون غير متماسك مع هذه المبادئ . - وهي تقبلها فقط عند ما لا يظهر البحث النقدي أي سبب يدعو لرفضها . وإذا كانت المبادئ التي تدعم العلوم - كما يعتقد كثير من الفلاسفة - تستطيع أن تعطينا معرفة تشمل الكون ككل بعد أن تكون قد خلصت نفسها من التفاصيل التي لا صلة لها بالموضوع فإن مثل هذه المعرفة يكون لها نفس الحق في أن نعتقها تماماً شأنها في ذلك شأن المعرفة العلمية ولكن بحثنا لم يكشف بعد عن مثل هذه المعرفة ولذلك فإن البحث قد توصل إلى نتيجة سلبية على وجه العموم فيما يتعلق بالنظريات الخاصة التي قال بها فلاسفة جريثون . ولكن فيما يتعلق بما نقبل على وجه العموم كمعرفة فإن نتيجةنا إيجابية في الأغلب فنادر ما نجد سبباً لرفض مثل هذه المعرفة كنتيجة لنقدها كما لم نرأى سبباً لنفترض أن الإنسان غير قادر على الحصول على معرفة من النوع الذي يعتقد عموماً أنه يحصل عليه

ومع ذلك فعندما نتكلم عن الفلسفة كنقد للمعرفة فإن من الضروري أن نفرض حداً معيناً . وإذا سلطنا بموقف الشاك شكاً مطلقاً واضعينا أنفسنا خارج المعرفة كلية وطالبين أن نجبر على العودة إلى داخل دائرة المعرفة من هذا الموقف الخارجى فإننا نطلب المستحيل . ولا يمكن أن يرفض شكنا هذا أبداً إذ أن كل رفض يجب أن يبدأ بمعرفة يشترك فيها المتناقشون ولا يمكن أن يبدأ أي دليل من الشك المطلق . وعلى ذلك فنقد المعرفة الذي تستخدمه الفلسفة لا يجب أن يكون من هذا النوع الهدام إذا كان لنا أن نحصل على أي نتيجة . ولا يمكن أن نقدم أي دليل منطقي ضد هذا الشك المطلق ولكن من السهل أن نرى أن الشك الذي من هذا النوع لا يمرر له . فشك ديكارت المنهجي الذي بدأت به الفلسفة الحديثة ليس من هذا النوع بل هو نوع من الشك الذي نقرر الآن أنه جوهر الفلسفة . وشك ديكارت المنهجي

يتلخص في الشك في كل ما يبدو شيرا للشك ، في الوقوف عند كل معرفة واضحة لكي يسأل نفسه ما إذا كان يمكنه إذا ما فكر أن يشعر يقينا أنه عرفها حقا . هذا هو نوع الشك الذي يكون الفلسفة . فمعرفة كمعرفة وجود موضوعات حسنا تبدو لاشك فيها ألينة مهما فكرنا فيها بهدوء وبدقة . ففيا يتعلق بهذه المعرفة لا يتطلب منا الشك الفلسفي أن نتعد عن الاعتقاد ضرورة . ولكن هناك اعتقادات كالاعتقاد بأن الأشياء الطبيعية، مثلا، تأثّل تماما موضوعات الحس - تمسك بها حتى نبدأ في التفكير ثم نجد أنها تتلاشى عندما نخضعها للبحث الدقيق . وتدعونا الفلسفة إلى رفض مثل هذه الاعتقادات إلا إذا وجدنا دليلا جديدا يدعمها ولكن أن نرفض الاعتقادات التي تبدو غير قابلة لأي اعتراض مهما كان اختبارنا لها دقيقا فأمر ليس له مبرر وليس ما تدعونا إليه الفلسفة .

فالنقد المقصود ليس باختصار ما يصمم على الرفض دون مبرر بل هو ما يبحث في كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها ويحتفظ بكل ما يظل يبدو أنه معرفة بعد أن يتم هذا البحث . أما أن خطر الوقوع في الخطأ يبقى بعد ذلك فهذا ما يجب أن نسلم به ما دام الإنسان غير معصوم . وللفلسفة أن تدعى بحق أنها تقلل من خطر الوقوع في الخطأ وأنها في بعض الحالات تجعل هذا الخطر من القلة بحيث يمكن التغاضي عنه عمليا — وليس في الإمكان أن تفعل أكثر من ذلك في عالم لا بد أن تحدث فيه الأخطاء ولا يدعى أي مدافع حكيم عن الفلسفة أنها قد قامت بأكثر من ذلك .

الفصل الخامس عشر

قيمة الفلسفة

أما وقد فرغنا الآن من عرضنا الموجز غير الكامل لمشكلات الفلسفة فإن من المستحسن أن نختتم الكتاب ببحث في قيمة الفلسفة ولماذا ينبغي أن تدرس . والآن من ذلك أن تبحث هذه المسألة بالنظر إلى أن أناسا كثيرين يميلون تحت تأثير العلم أو الأمور العملية إلى الشك فيما إذا كان في الفلسفة شيء يزيد عن كونها تحديدات بريئة ولكنها تافهة عديمة الجدوى باللغة الدقة ، وعن كونها معارضات في أشياء تستحيل المعرفة المتعلقة بها .

ويظهر أن هذه النظرة إلى الفلسفة ناتجة عن تصور خاطيء لغايات الحياة وعن تصور خاطيء لنوع الخير الذي تجاهد الفلسفة لتحقيقه . أما العلم الطبيعي فهو عن طريق المخترعات مفيد لما لا عدد له من الناس الذين يجهلون كل الجمل . وعلى ذلك فدراسته لا تزكى فقط أو بشكل أولى لتأثيرها على دارسه بل لتأثيرها في الجنس الانساني عامة ، وليس للفلسفة هذه الفائدة . فإذا كان لدراسة الفلسفة أى قيمة لمن لا يدرس الفلسفة فإنها تكون فقط بطريقة غير مباشرة وذلك عن طريق تأثيرها في حياة من يدرسونها . ولذلك فإذا كان هناك مجال نبحت فيه عن قيمة الفلسفة فلا بد أن يكون في هذا التأثير .

ولكن زيادة على ذلك إذا أردنا ألا نخطئ . في محاولتنا تقدير قيمة الفلسفة فإن علينا أن نخلص عقولنا من الاحكام السابقة التي يقول بها من يدعون خطأ بالرجال

العمليين ، فالرجل «العملى» كما نستخدم هذه الكلمة عادة هو ذلك الذى يعترف فقط بالحاجات المادية والذى يعتقد أن الناس يجب أن يحصلوا على الغذاء للجسم ولكنه ينسى ضرورة امداد العقل بالغذاء . ولكن إذا أصبح جميع الناس فى سعة من العيش وإذا تناقص الفقر والمرض إلى أقل درجة ممكنة فإنه يظل أمامنا الكثير لنقوم به فى سبيل بناء مجتمع ذى قيمة ، وحتى فى العالم الحاضر فإن خيرات العقل مهمة على الأقل كخيرات الجسم ، وإن قيمة الفلسفة لتدخل فقط ضمن خيرات العقل . وهؤلاء الذين لا يستهينون بهذه الخيرات هم فقط الذين يمكن اقناعهم بأن دراسة الفلسفة ليست خاضعة للوقت .

والفلسفة كجميع الدراسات الأخرى ترمى أولاً إلى المعرفة، والمعرفة التى ترمى إليها هى تلك المعرفة التى توجد وتنظم مجموعة العلوم . وهى المعرفة التى تنتج عن امتحان نقدى لأسس اعتقاداتنا ولاحكامنا السابقة . ولكن لا يمكن أن نسلم بأن الفلسفة قد حازت قدراً عظيماً من النجاح فى محاولتها إعطائنا إجابات محدودة على أسئلتها . فإذا سألت رياضياً أو عالماً فى التعدين أو مؤرخاً أو أى رجل آخر من العلماء ماهى الحقائق التى جعلنا علمه على يقين منها فإنه يستمر فى الإجابة طالما أنت راغب فى الاستماع . ولكن إذا طرحت نفس السؤال مع فيلسوف فإنه سوف يعترف إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تحصل بعد على نتائج إيجابية كالتى حصلت عليها العلوم الأخرى . ويوضح هذا إلى حد ما أنه بمجرد أن تصبح المعرفة اليقينية التى تتصل بموضوع ما ممكنة فإن هذا الموضوع لا يسمى بعد ذلك فلسفة ويصبح علماً مستقلاً . فمجموعة دراسات الافلاك التى تدخل الآن تحت علم الفلك كانت تدخل ضمن دراسات الفلسفة فى وقت ما . وقد سمي نيوتن مؤلفه العظيم «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» وبالمثل فإن دراسة العقل البشرى التى كانت الى وقت قريب جزءاً من الفلسفة تحولت إلى علم النفس . ومع ذلك فإن عدم يقينية الفلسفة تبدو أكثر من حقيقته إلى حد بعيد . فلك المشاكل التى تمكن أن نجيب عنها إجابة يقينية تدخل فى دائرة العلوم فى حين أن تلك التى لا يمكن أن نجيب عنها

اجابة يقينية تظل لتكون ما يسمى فلسفة .

ولكن هذا في الواقع ليس إلا جزءا من الحقيقة فيما يتعلق بعدم يقينية الفلسفة فهنا أسئلة عديدة ومنها تلك الأسئلة التي تهمل الجانب الروحي من حياتنا أبلغ أهمية . هذه الأسئلة لابد أن تبقى دون أن يستطيع العقل البشري حلها — في حدود ما نستطيع أن نراه — إلا إذا تغيرت قواء عما هي عليه الآن . هل للكون وحدة في بنائه أو غايته أم أنه مجموعة هوجاء من الذات ؟ هل الفكر جزء دائم من الكون يبعث الأمل في نمو للحكمة لا حده وهل هو مجرد حادثه دقيقة على كوكب صغير سوف تصبح الحياة عليه مستحيلة في آخر الأمر ؟ هل والخير والشر هامين للكون أم للإنسان فقط ؟ مثل هذه الأسئلة تسألها الفلسفة وقد أجاب عنها الفلاسفة المختلفون إجابات مختلفة ولكن يظهر أنه سواء كان من الممكن أن نجيب على هذه الأسئلة أم لا فإن الإجابة التي نقول بها الفلسفة لا يمكن البرهنه على صحتها — إلا أنه مهما كان الأمل ضعيفاً في الوصول إلى الإجابة فإن مهمة الفلسفة أن تستمر في النظر في مثل هذه الأسئلة وأن نشعرنا بأهميتها وأن تختبر جميع مقدماتها وأن نحافظ على بقاء الاهتمام بالتأمل في الكون حيا ، ذلك الاهتمام الذي يحتمل أن ينحمد إذا ما حصرنا أنفسنا في دائرة المعرفة اليقينية فحسب .

حقا أن كثيراً من الفلاسفة يسلمون بأن الفلسفة تستطيع ان تبرهن على صدق بعض الإجابات عن مثل هذه الأسئلة اساسية . ولقد افترضوا أن أهم العقائد الدينية يمكن أن يبرهن على صدقها براهين دقيقة ولكن لكي نحكم على مثل هذه المحاولات من الضروري أن نلقى نظرة شاملة على المعرفة الانسانية ونكون فكرة عن حدودها وطرق البحث فيها — وليس من الحكمة أن تدلي برأينا في مثل هذا الموضوع بشكل تزمي ولكن إذا لم تكن أبحاثنا في الفصول السابقة قد حادت بنا عن الطريق القديم فانتا سنجد أنفسنا مضطرين لأن نفقد الأمل في إيجاد أدلة فلسفية للعقائد الدينية ولذلك فانتا لانتطيع أن نضمن قيمة الفلسفة أي مجموعة من الاجابات على مثل هذه الأسئلة . وعلى ذلك يجب أن نقول مرة أخرى أن قيمة

الفلسفة لا يجب أن يعتمد على أنه يمكن لمن يدرسها أن يحصل على مجموعة من المعرفة اليقينية يقينا تاما .

أما قيمة الفلسفة في الواقع فيجب أن نبحث عنها بوجه عام في كونها غير يقينية . فالرجل الذي ليس له أى لون فلسفى يسير في الحياة أسير الأحكام السابقة التي استمدتها من الإدراك العادى ومن العقائد العادية المنتشرة في عصره أو في أمته ومن المسلمات التي نمت في عقله دون أى تأزر أو توافق مع تفكيره الحروفي نظر مثل هذا الرجل يصبح العالم محدودا ونها تبا وواضحا ، ولا تثير فيه الأشياء العادية أى سؤال - كما يرفض مثل هذا الرجل باذراء الاحتمالات غير المألوفة - وعلى العكس بمجرد أن تتفلسف فاتنا نجد كما رأينا في فصولنا الافتتاحية أنه حتى الأشياء العادية جدا تقودنا إلى مشاكل لا نستطيع أن ندلى فيها إلا بإجابات ناقصة . فالفلسفة ولو أنها لا تستطيع أن تخبرنا يقينا عن الإجابة الصحيحة للشكوك التي تثيرها فإنها تستطيع أن تقترح احتمالات عدة توسع أفكارنا وتخلصنا من ساطان العادة . وهكذا فيينا هي تقلل من شعورنا باليقين بصدد ماهية الأشياء فإنها تزيد إلى حد بعيد معرفتنا لما يمكن أن تكون عليه هذه الأشياء كما أنها تزيل التزمت المستبد هؤلاء الذين لم يتجولوا في مجال الشك التحررى وكذلك فهي تثير احساس الدهشة عندنا بأن ترينا الأشياء المألوفة في مظهر غير مألوف .

والفلسفة خلاف فائتها في أنها ترينا احتمالات غير متوقعة قيمة ربما كانت قيمتها الأساسية وذلك عن طريق عظم الأشياء التي نتأملها وعن طريق التحرر من الاهداف الشخصية الضيقة وهو التحرر الناتج عن هذا التأمل - حياة الرجل الفطرى حياة مغلقة داخل دائرة اهتمامه الخاص فقد يهتم بأسرته وأصدقائه ولكنه لا ينظر إلى العالم الخارجى إلا في حدود امكان مساعدته أو عرقته لما هو داخل ضمن دائرة الرغبات الفطرية - وفي مثل هذه الحياة هناك أشياء مقيدة ومثيرة أما الحياة الفلسفية فهي هادئة وحررة بمقارنتها بتلك الحياة .

والعالم الخاص الذى نهم فيه بالمطالب الغريزية صغير يقع وسط عالم عظيم قوى لا بد أنه سيحطم عالمنا الخاص إن عاجلا أو آجلا فإذا لم توسع دائرة اهتمامنا بحيث تشمل العالم الخارجى بأجمعه فسنظل كحامية فى حصن محاصرين من كل جهة عالمين بأن العدو يمنع أى محاولة للفرار وأنه لا بد من التسليم أخيرا . وليس هناك نضال بين إصرار الشهوة وعجز الإرادة — أما إذا تسنى لحياتنا أن تكون عظيمة وحررة فسننجو حتما من هذا السجن ونتخلص من هذا النضال .

والتأمل الفلسفى طريق من طرق النجاة فالتأمل الفلسفى لا يقسم الكون بنظرته الشاملة إلى معسكرين متعادين : أصدقاء وأعداء ، مناصرين ومعادين ، طيبين وشريرين ، بل إنه ينظر إلى الكل نظرة محايدة . ولا يرمى التأمل الفلسفى — إذا ما كان خالصا — إلى البرهنة على أن بقية الكون تشبه الإنسان . فكل اكتساب للمعرفة هو تعظيم للذات ولاكتنا فصل خير وحصول إلى تعظيم الذات عندما لا نبغى مباشرة بل نصل إليه عندما نكون الرغبة فى المعرفة وحدها هى التى تعمل عن طريق دراسة ليس لها رغبة سابقة فى أن يكون لموضوعها هذه الخاصية أو تلك بل دراسة التطابق بين الذات والخصائص التى نجدها فى موضوعاتها . وهذا التعظيم للذات لا يمكن الحصول عليه إذا ما حاولنا — بعد أن نأخذ الذات على ما هى — أن نبين أن العالم شبه هذه الذات للرغبة أن معرفته تكون ممكنة دون أن نعترف بما يبدو غريبا عنها . فالرغبة فى البرهنة على هذا هو نوع من اثبات الذات وهو ككل اثبات للذات عقبة فى سبيل نمو الذات ذلك النمو الذى تريده والذى تعرف أنه ممكن . واثبات الذات فى التفكير الفلسفى كما فى أى ناحية أخرى يوجه النظر إلى العالم كوسيلة لغايته الخاصة . وعلى ذلك فانه يجعل العالم أقل أهمية من الذات فتجد الذات خيرا عظيما . أما فى التأمل فعلى العكس نبدأ من العالم ، وعن طريق عظمتة تتسع حدود الذات فيحصل العقل الذى يتأمل العالم على شيء من اللانهاية عن طريق اللانهاية فى العالم ،

ولهذا السبب فان عظمة الروح تكونها تلك الفلسفات التى تشبه العالم بالإنسان

فالمعرفة نوع من الاتحاد بين الذات العالم ، وهو ككل اتحاد تضعفه السيطرة وبالتالي فانه يضعف عند أى محاولة لأن تفرض على العالم أنه مطابق لما فى أنفسنا إذ أن هناك ميلا فلسفيا ذاتا نحو وجهة النظر التى تقول إن الرجل هو مقياس كل شىء وأن الحق هو من صنع الانسان وأن الزمان والمكان وعالم الكليات هى خصائص للعقل . وأنه إذا كان هناك شىء لم يخلقه العقل فانه لا يهمننا ولا يمكننا أن نعرفه . وهذه النظرة إن صحت مناقشاتنا السابقة نظرة خاطئة ولكن الى جانب أنها خاطئة فانها تسلب التأمل الفلسفى كل ما يعطيه قيمة مادامت تقصره على الذات وما تسميه هذه النظرية علما ليس اتحاداً مع غير الذات بل مجموعة من الأحكام السابقة والعادات والرغبات تقف حجاباً حاجزاً بيننا وبين العالم الخارجى — ومثل الرجل الذى يجد لذة فى مثل هذه النظرية للمعرفة كمثل الرجل الذى لا يغادر دائرة منزله خوفاً ألا تصبح كلته مسموعة .

أما التأمل الفلسفى الحق فعلى العكس يجد ما يشبعه فى كل توسع لغير الذات ، فى كل ما يعظم من شأن الأشياء المتأملة وبالتالي فى الذات التى تتأملها — وكل شىء شخصى أو خاص فى التأمل ، وكل شىء يعتمد على العادة والاهتمام الذاتى أو الرغبة يغير من حقيقة الموضوع وعلى ذلك يضعف الاتحاد الذى ينشده العقل . وبذلك فان مثل هذه الأشياء الشخصية والخاصة تصبح سجنًا للعقل بوضعها حاجزاً بين الذات والموضوع . أما العقل الحرفى كما قد يرى الله دون تقييد بمكان أو زمان ، بدون آمال أو مخاوف ، بدون عوائق العقائد العاذية أو الأحكام السابقة التقليدية ، يرى بهدوء وبدون حماس ، بل يرى للرغبة الوحيدة فى المعرفة ، تلك المعرفة المحايدة والتأملية الخالصة بالقدر الذى يستطيع أن يحصل عليه الانسان ، وعلى ذلك فان العقل الحر سيقدر المعرفة المجردة التى لا تدخلها حوادث التاريخ الخاص أكثر مما يقدر المعرفة التى تأتى عن طريق الحواس والتى تعتمد — كما يجب أن تكون عليه مثل هذه المعرفة — على وجهة نظر شخصية محضة وعلى جسم تفسد أعضاء الحس فيه بقدر ما تكتشف .

والعقل الذى اعتاد الحرية والحياد فى التأمل الفلسفى سوف يحتفظ بشيء من نفس الحرية والحياد فى عالم العقل والعاطفة . وسوف ينظر إلى أغراضه ورغباته كآجزاء من الكل وسينظر إليها فى غير تعنت أو إصرار ، ذلك التعنت الذى ينشأ عن النظر إلى هذه الموضوعات كآشياء غير متناهية فى عالم لا يؤثر فى بقيته أفعال أى شخص . وهذا الحياد فى التأمل الذى هو الرغبة الخالصة للوصول إلى الحق هو نفسه خاصية العقل التى تصبح فى مجال الفعل العدالة وفى مجال العاطفة الحب الكلى الذى نستطيع أن تقدمه للجميع وليس فقط لكل ما نحكم عليه بأنه مفيد ومثير للاعجاب . وعلى ذلك فالتأمل لا يوسع فقط موضوع تفكيرنا بل أيضا موضوعات أفعالنا ووجداناتنا . فهو يجعل منا مواطنين عالميين لامواطنين فى مدينة واحدة محاطة بأسوار أربعة وفى حرب مع الآخرين . وفى هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحققة ونخلصه من العبودية للآمال والخاوف المحدودة . وعلى ذلك فتلخيصا لمناقشتنا لقيمة الفلسفة نقول إن الفلسفة يجب أن تدرس لا لغرض الإجابة عن أى سؤال من أسئلتها مادامنا لانستطيع كمقاعدة أن نعرف أن أى إجابة هى حقة على وجه التحديد بل تدرسها من أجل الأسئلة نفسها لأن هذه الأسئلة توسع تصورنا كما يمكن أن يكون وتنمى تخيلنا العقلى وتقلل من التأكيذ التزمى الذى يجلب العقل عن التفكير . بل وفوق هذا كله تدرسها لأن العقل يصير عظيما عن طريق عظمة الكون الذى يتأمله كما أنه يصبح قادرا على ذلك الاتحاد مع الكون الذى يقوم فيه خيره الأعظم .

المراجع

يحمد الطالب الذي يرغب في الحصول على معرفة ابتدائية في الفلسفة أن من الأسهل والأجدي له أن يقرأ بعض مؤلفات كبار الفلاسفة بدلا من أن يأخذ نظرة غامضة من المختصرات . وإني أوصي بالكتب الآتية بشكل خاص .

- ١ - جمهورية أفلاطون
وخاصة الكتاب السادس والسابع
- ٢ - تأملات ديكارت .
- ٣ - أخلاق اسينوزا
- ٤ - مبحث الذرات الروحية : للبينز
- ٥ - ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس : لبركلي
- ٦ - بحث في العقل الانساني : لهيوم
- ٧ - مقدمة لكل ميتافيزيقا في المستقبل : لكانت

اهم المصطلحات الفلسفية

الواردة بالكتاب



Analytic	تحليلي
Appearance	ظاهر
A Priori	أولى
Being	كيان
Belief	اعتقاد — معتقد
Certainty	يقين
Co-existence	التوافق — الوجود في وقت واحد
Coherence	تماسك
Concrete	محسوس
Conceiving	تصور
Concept	المعنى
Confusion	غموض — إبهام
Contradiction	متناقض

Deduction	قياس — استدلال
Derivative Knowledge	معرفة مكتسبة
Doubt	الشك
Existence	وجود
Empirical	تجريبي
Entity	ذات
Fact	واقعة — حقيقة واقعة
Falsehood	كذب — باطل
General principle	مبدأ عام
Hypothesis	فرض
Idea	فكرة — مثال
Identity	ذاتية
Induction	استقراء
Intrinsic	ذاتي — داخلي
Intuitive knowledge	معرفة ذوقية
Knowledge by acquaintance	معرفة مباشرة
Knowledge by description	معرفة بالوصف

Knowledge of truths

معرفة الحقائق

Matter

مادة

Nature

الطبيعة

Object

موضوع — شيء

Probable

محتمل

Reality

حقيقة

Sense — data

موضوعات الحس

Subject

ذات

System

مذهب — نظام

Thought

فكر — تفكير

Truism

قضية أولية مسلم بها

Truth

صدق — حق

Truths

حقائق

Universal

كلى

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة المترجمين

مقدمة المؤلف

٩

الفصل الأول : الظاهر والحقيقة

١٨

الفصل الثاني : وجود المادة

٢٦

الفصل الثالث : ماهية المادة

٣٤

الفصل الرابع : المذهب المثالي

٤٢

الفصل الخامس : المعرفة المباشرة والمعرفة بالوحدة

٥٣

الفصل السادس : الاستقرار

٦١

الفصل السابع : في معرفتنا للبادئ العامة

٧١

الفصل الثامن : كيف أن المعرفة الأولية ممكنة

٧٩

الفصل التاسع : عالم الكليات

٨٧

الفصل العاشر : في معرفتنا للكليات

٩٥

الفصل الحادي عشر : في المعرفة النوقية

١٠٢

الفصل الثاني عشر : الحق والباطل

١١٢

الفصل الثالث عشر : المعرفة والخطأ والرأى المحتمل

١٢١

الفصل الرابع عشر : حدود المعرفة الفلسفية

١٣٠

الفصل الخامس عشر : قيمة الفلسفة

١٣٧

مراجع

١٣٨

أهم المصطلحات الفلسفية الواردة بالكتاب

تصويب الخطأ

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
١٦ ٢	ومع ذلك	وعلى ذلك	٩٠ ١٨	وتسيطر	تسيطر
١٩ ١٣	يقينا	يقينا	٩٠ ١٩	تنبأ	تنبأ
٢١ ٩	شيئا	شيء	٩٢ ١٨	نقط	فقط
٣٤ ١٩	الدائنة	الذاتية	٩٧ ٥	تدركو	تدركوا
٥٨ ٩	الاستقرار	الاستقراء	١٠١ ١	من	(تحذف)
٥٨ ١٥	تأكد	تأكد من	١٠٢ ٦	سينا	شينا
٥٩ ٣	قدر	قد	١٠٤ ٢١	ماض	ماضيا
٦٠ ٧	المصادر	المصادرة	١١٤ ٢	التقريب	التعريف
٦٧ ٢٢	انسانى	الثانى	١١٤ ٤	اعتقاها	اعتقادا
٦٨ ١	تجربينا	تجربتنا	١١٨ ٢١	تدرج	تدرج
٦٩ ١٣	فان	فان	١٢٠ ٢	مع	على
٧٢ ٢١	للرياضيات	الرياضيات	١٢٠ ٤	هذه الفروض	(تنقل إلى أول
٧٣ ١٥	ى	أى		السطر السابق)	
٨١ ٨	أل	أن	١٢١ ٩	يقظة	نقطة
٨٣ ١٤	ما دامت .. مادامت هناك	وأن العالم	١٢٢ ٦	وأن فى العالم	



تقدم

مكتبة علم النفس والتربية

يظهر فيها قريبا

- ١ — الأمراض النفسية : للدكتور احمد عزت راجع (تحت الطبع)
- ٢ — أسس علم النفس : للدكتور عبد العزيز القوصي (تحت الطبع)
- ٣ — علم النفس قديما وحديثا : للاستاذين عطية محمود هنا ، محمد عماد الدين اسماعيل (تحت الطبع)
- ٤ — تدريس اللغة العربية : للاستاذ محمد احمد المرشدي (تحت الطبع)
- ٥ — سيكولوجية اللعب : للاستاذ عطية محمود هنا
- ٦ — سيكولوجية الفن : للاستاذ محمد عماد الدين اسماعيل
- ٧ — تحليل النفس : للاستاذ عبد المنعم المليجي
- ٨ — الميل والجهد : للاستاذ مصطفى حسنين

يصدر قريباً

مدخل

إلى الفلسفة الحديثة

تأليف

جود

رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس بجامعة لندن

وترجمة

عطية محمود هنا

المدرس المساعد لعلم النفس بمعهد التربية العالي



٣٢٢ شارع الخليج المصرى
بالقاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0656730